العدد الخامس عشر • رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٨ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٨ م

مجلة

المسلم المعاصر



فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية

العدد الخامس عشر ، رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٨ هـ

يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧٨ م

صاحب الإمتياز ورئيس التحرير المسؤول

الدكتور جمال الدين عطية

العنوان

ص.ب. ١١٩٤٢٩ بيروت

مؤقتا: ص.ب. ٢٨٥٧ الكويت

سعر النسخة ٤٠٠ ق.ل

الإشتراك السنوى فى لبنان: ١٥ ل.ل

محتويات العدد

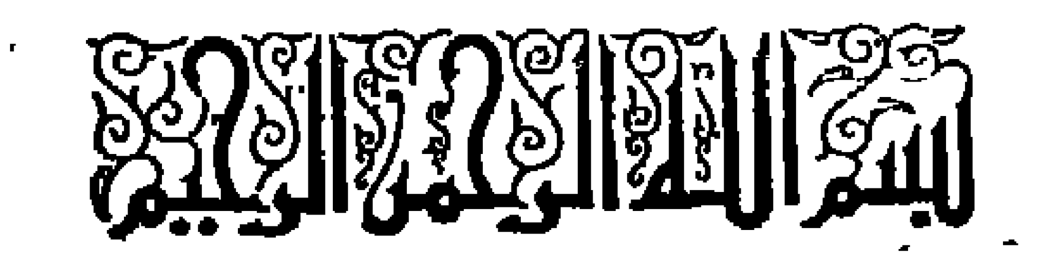
كلمة التحرير :

ابحاث :

تقـارير :

رســائل :

حـوار :


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الحركة الإسلامية :
نظرة تمهيدية

توطئة :

إن الحركة الإسلامية من الناحية المثالية ، يجب أن تكون بمثابة نظام للسلوك يستجيب إلى حصيلة الأنباء وتغيرات البيئة .

فلنفترض أن هؤلاء الذين اجتمعوا منا اليوم فى الرياض (*) من جميع أنحاء العالم هم جزء من الحركة الإسلامية ، ولكن كيف التقينا سوياً ؟ لقد كانت هناك أنباء فى الرياض بأننا قد كنا ، نحن أو منظماتنا ، نعمل فى سبيل الإسلام كل فى بلدته ومجاله . وقد قامت مصادر الندوة العالمية للشباب الإسلامى أيضا بتأييد تلك الأنباء التى ترددت فى الرياض . وقد تم اتخاذ قرار فى الرياض بعقد اجتماع الدورة الثالثة للجمعية العامة . وقامت سكرتارية الندوة العالمية للشباب الإسلامى بنقل تلك الأنباء إلينا ، ونظرا لحيازتها على الموارد المالية الضرورية ، فإنها قد أرسلت إلينا التذاكر والتأشيرات وقامت باتخاذ التدابير اللازمة لإقامتنا . وها نحن هنا

وإننا نستطيع أن نستخلص بعض الاستنتاجات من ذلك النموذج البسيط لاجتماعنا سويا فى الرياض :

(*) قدم هذا البحث إلى اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامى فى الرياض .

١ ـ أنه توجد « حركة إسلامية » عالمية :

٢ ـ إن أعضاء تلك الحركة يستجيبون بأسلوب معين لنوع معين من الأنباء ، وقد كانت الأنباء فى حالتنا هذه هى عقد اجتماع الجمعية العامة للندوة العالمية للشباب الإسلامى :

٣ ـ إن تلك الحركة الإسلامية العالمية النطاق تتكون من عدد كبير من الحركات الصغيرة ، أو إذا استخدمنا لغة التحليل العلمى ، فإن الحركة الإسلامية تتكون من عدد كبير من التنظيمات الفرعية التى توجد فى جميع أنحاء العالم . ومن ناحية الحجم ، تبتدىء تلك التنظيمات الفرعية من الأمم ، والدول ، والحكومات حتى تصل إلى المجموعات الصغيرة المجاورة فى المساجد المحلية أو المدارس . وفيما بين ذلك ، توجد المؤسسات الدولية مثل السكرتارية الإسلامية ، والبنك الإسلامى للتنمية . وتوجد أيضا الأحزاب السياسية مثل الجماعة الإسلامية فى باكستان ، ومراكز الدراسات الإسلامية العظيمة مثل الأزهر فى مصر ، وجماعات الشباب المنتشرة مثل حركة الشباب المسلم فى جنوب أفريقيا . وبالنسبة لمدى الأنشطة وحجمها ، فإنه يوجد الكثير جداً من التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية التى تنتشر على نطاق واسع مما يجعل من المستحيل وضع قائمة شاملة لها جميعا ، أو تجميعها سويا فى وقت واحد .

٤ ـ إن ذلك التنوع فى التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية يسمح بمجال كبير للاختيار بالنسبة لأعضائها ، فمثلا ، تستطيع الندوة العالمية للشباب الإسلامى أن تختار من هم الذين سوف تدعوهم إلى الرياض ، ويستطيع هؤلاء الذين يدعون أيضا أن يختاروا إذا ما كانوا سوف يتوجهون إلى الرياض أم لا ؛ وإن فى استطاعة التنظيمات الفرعية الكبرى ـ مثل الندوة العالمية للشباب الإسلامى ـ أن تضمن دائما الحصول على رد فعل إيجابى من عدد كاف من التنظيمات الفرعية الصغرى :

٥ ـ إن ذلك الإختيار على مستوى التنظيمات الفرعية يسمح لكل تنظيم فرعى أن يقوم باختيار بيئته ، وإن لفكرة البيئة أهميتها ، ومن الناحية الفنية ، فإن كل ما يخرج عن نطاق النظام يعد جزءاً من بيئة ذلك النظام . ولكن النظام

قد يختار أجزاء واسعة من بيئته (ليتجاهلها) ويستجيب فقط لتلك الأجزاء من البيئة ، تلك التى يكون راغبا فى الاستجابة لها ، أو التى لم يستطع تجنب الاستجابة لها . إن الذين حضروا هنا قد أرادوا الاستجابة إلى دعوة الندوة العالمية للشباب الإسلامى وقد كان من الممكن لنا ببساطة أن نتجاهلها .

الحركة الاسلامية :

إنه لا توجد أى هيئة منظمة أو كيان قانونى ذو دستور مثل الشركات أو الأحزاب السياسية ذات البيان الهرمى التسلسل يمكن أن نتحدث عنها بصفتها « الحركة الإسلامية » . ومع ذلك ، فإن الحركة الإسلامية موجودة ومن الممكن افتراض أنها تعد بمثابة نظام وظيفى وسلوكى . فهى تتكون من عضوية ، ومبادىء ، وقيم وأهداف . وإن أى نظام بدون بنيان أو تسلسل هرمى يكون نظاما غير مقيد . ويكون أيضا نظاما منفتحا ، ولذلك فإنه على مستواه العام يكون غير مقيد ومنفتحا للغاية حتى أنه يصبح من المستحيل من الناحية التحليلية إحتواؤه فى إطار طيع . وإنه ليس من الممكن أيضا ، من وجهة النظر التحليلية ، أن نقوم بتعريف الحركة الإسلامية عن طريق العضوية لأننا إذا أردنا أن نفعل ذلك فإننا سوف نعتبر كل « مسلم » عضوا فى « النظام » وهكذا سوف يصبح ذلك « النظام » أو « الحركة » هو الأمة ككل . إن الأمة بدون شك تعد بمثابة كيان ، ويجب أن تكون بمثابة نظام سلوكى عملى عالمى . وإن حقيقة أن الأمة لم تعد تعمل كنظام سلوكى وعملى يسعى لتحقيق أهداف محددة وواضحة ، قد أفسحت المكان لظهور الحركة الإسلامية . وفى الواقع أنه من الممكن أن تكون العضوية هى إحدى الأساليب الممكنة لتعريف الحركة الإسلامية . ولكن العضوية ذاتها تثير الكثير من الصعوبات . على سبيل المثال ، لو أننا تضمنا فقط هؤلاء الذين يعملون عن وعى فى سبيل هدف معين ، فإننا لسوء الحظ نكون قد إستثنينا معظم السكان المسلمين فى العالم . فإن عبء المعيشة أو النضال من أجل الخبز اليومى قد أصبح شيئا شاقا بالنسبة للمسلمين فى الوقت الحاضر حتى أنهم بالرغم من نزعتهم يكون لديهم القليل من الوقت مع انعدام الفرصة للمشاركة فى العمل على تحقيق الخير الجماعى الأكبر للأمة ؛

وحتى لا يساء فهمنا ، يجب أن نضيف أيضاً أن المسلمين الذين سوف نقوم باستثنائهم لا يتركزون جميعهم فى المناطق الفقيرة من المجتمعات الإسلامية . وفى الحقيقة — وتلك هى النقطة التى يؤسف لها — فإنه يجب أن يتم أيضا استثناء « الأثرياء » « والطبقة المتوسطة » ومجموعات « الحرفيين » ، لأن نسبة المسلمين من تلك الطبقات الذين يقومون بأى عمل بارز أو يسهمون بأى جزء من دخلهم أو مدخراتهم أو وقتهم فى الحركة الإسلامية تعد ضئيلة جدا ، فهم يكونون منشغلين تماما فى اكتساب الأموال ومنغمسين فى استهلاك البضائع . ولا يمكن أيضا أن تكون « الثقافة » فى حد ذاتها ، أو الافتقار إليها ، هى المقياس لتضمن أو استثناء الأشخاص من الحركة الإسلامية إن إحدى مآسى عصرنا هى أنه من الممكن استثناء معظم « المثقفين » خارج نطاق الحركة وذلك نتيجة للاتصال مع الغرب والحصول على الثقافة الغربية .

وتوجد مجموعة أخرى يتحتم علينا أيضا أن نستثنيها على مضض من الحركة الإسلامية . وتلك هى المجموعة التى ينصرف المسلمون فيها عن الدنيا ويركزون كلية على الآخرة التى يعتبرونها « الحياة الحقيقية » ، وذلك من خلال أسلوب للعبادة الشخصية التى تتجاهل النظام الاجتماعى فيما حولهم .

وبعد تلك المناقشة التى أوردناها ، فمن وما هو الذى بقى لدينا لنتضمنه بشكل إيجابى فى الحركة الإسلامية ؟ إن ذلك الأسلوب من الحذف الذى اتبعناه مع ذلك قد ترك لنا لحسن الحظ حركة إسلامية ضخمة وهى محدودة بما يكفى لكى تسمى بتنظيم ، وكبيرة بما يكفى لأن تكون ملائمة للأمة العالمية النطاق :

فلنضع الآن تعريفنا للحركة الاسلامية :

إن الحركة الإسلامية هى نظام منفتح وغير مقيد وعالمى النطاق يقوم فيه الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعى فى سبيل إعادة توحيد الأمة فى نظام سلوكى ، وعملى ذى هدف :

نظام مستقر للغاية :

إن الحركة الإسلامية ــ من أسلوب تكوينها ــ تعد نظاما مستقراً للغاية . وإن ما نعنيه بذلك هو أنه ليس من الممكن القضاء على الحركة الإسلامية بأكملها. وإذا حدث وقام عدو خارجي بالهجوم على جزء من الحركة الإسلامية ، فإن ذلك العدو من الممكن أن ينجح فقط فى تدمير بعض التنظيمات الفرعية ، ومن الممكن حتى أن يقوم بتدمير بعض من التنظيمات الفرعية الرئيسية ، ولكنه لن يتمكن أبداً من القضاء على الحركة الإسلامية ككل . فمثلا ، عندما احتل البريطانيون الهند ، فإنهم قضوا على امبراطورية المغول ، والطبقة المتوسطة من المسلمين ، والأرستقراطيين أصحاب الملكية من المسلمين ، والجيش الإسلامى للهند . وقد استطاع معظم المسلمين أن ينشدوا المأوى فى الشبكة الواسعة للتنظيمات الفرعية الصغرى ، مثل المساجد والمدارس المنتشرة فى جميع أنحاء الهند . وفى نهاية الأمر ، استطاعت الأجزاء الباقية من تلك التنظيمات التى تم تدميرها أن تعيد تجميع نفسها وأن تحمى جمهورية باكستان عندما بدا أن كل شىء قد وصل إلى النهاية . وبطريقة مماثلة ، فإنه عندما ضرب تنظيم الإخوان المسلمين بعنف وتم قتل أعضائه واضطهادهم ، استطاع معظمهم أن يتشتتوا ويلتمسوا المأوى فى تنظيمات فرعية أخوية أخرى للحركة الإسلامية . إنه لا يستطيع أى عدو للإسلام أو المسلمين فى أى وقت أن يقضى على الحركة الإسلامية فى جميع أنحاء العالم بطريقة كلية . ولا يستطيع أى عدد من القنابل الهيدروجينية أن يقوم بتلك المهمة . إن القنبلة الهيدروجينية تستطيع أن تدمر الولايات المتحدة ، والاتحاد السوفيتى ، والصين ، ودول أوربا ، والشرق الأوسط ، ولكنها لا تستطيع ــ حتى القنبلة النووية ــ أن تقضى على الحركة الإسلامية . وأيا كان حجم الجزء ــ من العالم ــ الذى سوف يبقى بعد الحرب النووية ، فإنه سوف تكون هناك أجزاء من الحركة الإسلامية ضمن الباقين ؛ ومن هنا فإن الحركة الإسلامية تعد نظاما مستقراً للغاية . ولا تستطيع أى قوة فى العالم أن تقضى عليه كلية .

نظام سلوكى :

إن الحركة الإسلامية ليست نظاما « ماديا » موحداً مثل النظام البيولوجى للكائن الحى الذى يكون من الممكن القضاء عليه بإيقاف ما يدعم الحياة فيه ، كالأكسجين والطعام ، أو الأشياء الأخرى الضرورية مثل الماء . إن الحركة الإسلامية ليست نظاما « عمليا » أو « وظيفيا » محضا يجب أن ينتهى بانتهاء عمله أو وظيفته أو أن يفرض نفسه عن طريق الإكراه أو القوة (١) . إن الحركة الإسلامية ككل — هى وجميع تنظيماتها الفرعية — تنطبق عليها (أو يجب أن تنطبق عليها) صفة عامة واحدة ، إنه ليست هناك أية تنظيمات إسلامية تكون قائمة فى سبيل مصلحتها الخاصة ، ولا توجد للتنظيمات الإسلامية أغراض شخصية للبقاء ، أو التوسع أو السيطرة أو النمو ، ولا تتبع تلك التنظيمات الإسلامية أية أهداف شخصية لمجموعة من الأشخاص أو لأية مجموعات ذات دوافع اقتصادية أو سياسية أو طبقات أو نخبة من القوم .

إن الحركة الإسلامية (وجميع التنظيمات الفرعية) تعد بمثابة نظام سلوكى . إن السمة المميزة للنظام السلوكى هى أن يكون لديه أهداف ومبادىء لتنظيم سلوكه ذاته (وسلوك أعضائه) وأن يكون لديه القدرة على مقاومة الضغوط من بيئته . وحقيقة فإنه يجب أن يكون النظام السلوكى منظما للغاية ومتكيفا مع بيئته حتى يصبح من غير الممكن بالنسبة للآخرين أن يقاوموا قيمه ومعاييره السلوكية . ولقد كان ذلك الموقف ينطبق على الحركة الإسلامية للعديد من مئات السنين .

لقد كان انتشار الإسلام فى القرون المبكرة يرجع تقريبا إلى هذا السبب : فإن الحركة الإسلامية فى ذلك الوقت كانت تتفق من الناحية السلوكية مع مبادىء وقيم ومعتقدات الإسلام . وقد أدى ذلك إلى أن تكون الحركة الإسلامية فى ذلك الوقت حركة فعالة ، حركة ذات هدف ، حركة تحررية

(١) إن النظم التى تتحول إلى الديكتاتورية أو الاستبدادية تكون هى تلك النظم التى لا تستطيع أن تبرر استمرار وجودها بطريقة أخرى .

متسامحة ، حركة رحيمة ويقظة وحركة خاشعة لله . لقد كان سلوك الحركة الإسلامية وسلوك أعضائها جذابا للغاية حتى أن معظم هؤلاء الذين اتصلوا بها قد قبلوا مصدرها السلوكي – وهو الإسلام .

ولا تزال الحركة الإسلامية حتى اليوم (نظاما سلوكيا) مع اعتبار الإسلام هو «المعيار» الأسمى للسلوك . ولكن أساليب اتخاذ القرارات ومراكزها قد أصبحت غير مقيدة على الإطلاق حتى أن أجزاء التنظيم المختلفة تصل إلى قرارات متباينة وتبدى أنماطا للسلوك واسعة الاختلاف ، بل فى الواقع متعارضة . ويتم إدخال جميع ذلك النطاق الواسع للسلوك تحت اسم الإسلام . وهكذا فإن الرأسمالى قد أعاد تفسير تحريم الربا حتى يستطيع أن يستمر فى قبول النسب الثابتة من الفائدة على أمواله القابلة للقرض بضمير مستريح . وقد قام الاشتراكى بإعادة تفسير الإسلام حتى أنه قد اعتبر القرآن الكتاب الأول فى الاشتراكية [1] ، وقد أصبح كل نوع من السلوك الاجتماعى ، والاقتصادى ، والسياسى وحتى الشخصى يوصف بأنه إسلامى .

وإن نتائج ذلك التنوع السلوكى فى الحركة الإسلامية واضحة تماما : إن «الدولة الإسلامية» تختلف قليلا عن الدولة غير الإسلامية فى نظامها وفى السمات المميزة «لاهتماماتها القومية» بالنسبة للعلاقات الدولية فى الوقت الحاضر ، ويختلف الكثير من الأفراد المسلمين – إلى حد ما – فى أسلوب سلوكهم ، وعاداتهم ، وأخلاقهم ، وأسلوب معيشتهم ، والتكريس إلى مهنهم ومنفعتهم عن معاصريهم من غير المسلمين . وإنه من الواضح أن الذى حدث هو أن القيم والمعايير السلوكية المنتمية إلى نظام أخلاقى وأسلوب معيشة مختلف أساسا قد تسربت إلى الحركة الإسلامية . لماذا ؟ وكيف ؟

فلنطبق التناظر الوظيفى للجهاز البيولوجى الجسدى . إن الجهاز البيولوجى ولنقل الجسم الإنسانى ، إذا كان صحيحا وقويا ، فإنه سوف يرفض الجراثيم التى قد تؤدى إلى الإصابة بالمرض . ويكون ذلك رد فعل طبيعى بالنسبة

---

(1) للحصول على مناقشة مفصلة فى ذلك الشأن أنظر كليم صديقى «تجاه مصير جديد» لندن ، الأنباء ووسائل الإعلام ، 1974 .

للجسم الصحيح . وعوضا عن ذلك ، فإن الجسم السليم القوى سوف يحث الآخرين الذين يحاولون تكييف نظام غذائهم واتخاذ أساليب أخرى لتحسين صحتهم على الاحتذاء بمثله . ولكن الجسم الإنسانى المصاب بالضعف نتيجة لضعف الصحة أو كبر السن يكون ذا مقاومة أقل ويكون أكثر قابلية للعدوى بالأمراض الناجمة عن البيئة . ويصاب الجسم الضعيف بالمرض ويموت فى نهاية الأمر . وقد يمر النظام السلوكى بتغييرات بعيدة المدى من خلال الإصابة بالمرض وتكرار حدوث ذلك حتى أنه قد يصبح من الصعب التعرف عليه من خلال مطابقته بالعادات السلوكية ، التى كان ينتمى إليها فى الأصل . ولعل هذا هو الموقف الراهن للحركة الإسلامية . فهى قد ابتدأت فى الضعف (ولنضع تاريخ ذلك ابتداء من سقوط إسبانيا) وقد استمرت فى الضعف منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم . وفى نفس الوقت ظهرت المدنية الغربية والدولة القومية ، وفلسفة الوعى القومى ، ورأس المال القومى ، والاشتراكية القومية ، والشيوعية ، وقد تأثرت الحركة الإسلامية المصابة بالضعف بجميع ذلك . وقد أدى ذلك إلى تغيير النمط السلوكى للحركة الإسلامية وجميع تنظيماتها الفرعية .

نظام تصحيح ذاتى :

إن خاصية التصحيح الذاتى أو الترموستاتى فى الأجهزة المادية تفهم جيدا . ويتم التوصل إلى ذلك عن طريق وضع أسلوب للتغذية الرجعية حتى يتمكن الجهاز من العودة إلى « المعيار » الأصلى عند تعرضه للتغيير البيئى . ومثلا ، يقوم « الطيار الآلى » بالحفاظ على السرعة ، والاتجاه ، والارتفاع والمتغيرات الأخرى على مدى الظروف المختلفة لطيران الطائرة . ويقوم نظام التدفئة المركزية بالعمل بطريقة آلية عند انخفاض درجة الحرارة فى الخارج ويكف عن العمل عند استعادة درجة الحرارة الأصلية . وبعبارة أخرى ، فإن أداة التصحيح الذاتى تحمى الجهاز من التغيير البيئى . إن خاصية التصحيح الذاتى فى الجهاز المادى تعد موضوعا بسيطا من مواضيع الهندسة التصميمية ؛ وقد زودت الطبيعة أيضاً الجسم الإنسانى والكائنات الحية الأخرى بخصائص

مماثلة للتكيف مع تغييرات العوامل المناخية أو العوامل البيئية الأخرى . ومع ذلك ، فإن عامل الاختيار (والإرادة) بالنسبة للنظام السلوكى يشوه وظيفة التصحيح الذاتى . فلنأخذ مثلا الشخص المسلم الذى ينفق حياته فى السعى وراء مهنته ، ومضاعفة جهوده الذاتية لتحقيق الكسب بأى وسيلة (وغالبا بالوسائل غير الحميدة) ، أو فى خدمة مصالح « نظام أجنبى » . عندما يتقاعد ذلك الشخص ، فإنه يلتزم بشكل مفاجىء بالمعايير السلوكية التى ينتظر رؤيتها عادة فى المسلمين الأتقياء ، فيقوم بإنماء لحيته (طبقاً للسنة) ، ويبتدىء فى تأدية الصلاة خمس مرات فى اليوم ، ويذهب إلى الحج ، ويقوم حتى بتقديم بعض التبرعات للقضايا الإسلامية بطريقة دعائية ، إن الحركة الإسلامية بأكملها كنظام سلوكى تماثل تقريبا من الناحية السلوكية مع ذلك الشخص المسن المتقاعد

ومع ذلك ، فإنه يوجد اختلاف أساسى : إن الشخص يموت وينتهى دوره أو دورها بالوفاة إلى أن يحين يوم الحساب . ولكن الحركة الإسلامية العالمية النطاق ، تعد حركة مستقرة للغاية باعتبار أنها نظام سلوكى كما ذكرنا من قبل ، وهى لا يمكن أن « تموت » أو يتم القضاء عليها كلية بواسطة أعدائها. إن القنبلة النووية ذاتها تعد واهنة كمسدس من لعب الأطفال عندما يأتى الأمر إلى تدمير الحركة الإسلامية ، (بالرغم من أنه من الممكن إيذاء بعض أجزائها بشدة أو حتى احتلالها ، مثل فلسطين ، ولبنان ، وسيناء ، وكشمير ، وجنوب الفلبين ، وأريتريا وكثير غيرهم) .

إن الحركة الإسلامية باعتبارها نظاما سلوكيا ، تتميز بميزة أخرى على جميع النظم السلوكية التى يمكن مقارنتها معها ، فإن الحركة الإسلامية لديها « معيار » محدد بوضوح ، وإن أساليب التوصل إلى ذلك « المعيار » تكون معروفة جيدا ، وإن النظام بأكمله وجميع تنظيماته الفرعية لديه ذاكرة قوية وواضحة بالنسبة لذلك « المعيار » . وبالإضافة إلى « المعيار » وتذكره ، فإن النظام بأكمله يتوقع أن ذلك « المعيار » سوف يتم استعادته يوما ما ليكون هو النمط السلوكى الطبيعى : وبالطبع فإن ذلك « المعيار » يوجد كشيء مقدس فى

الوحي الذى هو مصدر جميع المعرفة (القرآن) ، ويوجد أسلوب تطبيقه فى سنة النبي عليه السلام ، وقد كان النموذج هو حضارة المدينة التى أسسها النبي (صلى الله عليه وسلم) . وقد ألهمت الكثير من الحركات طوال التاريخ بواسطة ذلك المثل الأعلى للحضارة النموذجية التى أسسها النبي وناضلت من أجل التوصل إليه فى عصورها الحديثة والمعاصرة . ولقد كانت أحدث المحاولات هى محاولة الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى باكستان . لقد حاولت جميع تلك الحركات ، طبقا لاصطلاحات نظامنا التحليلى ، أن تقدم للحركة الاسلامية أسلوباً للتغذية الاسترجاعية التى سوف ترجع النظام إلى معياره الأصلى للسلوك .

وفى الواقع فإن جميع التنظيمات الفرعية للحركة الاسلامية العالمية النطاق تدعى بطريقة أو أخرى ، أنها تعمل « فى سبيل الإسلام » . إننا جميعا ندعى أننا « خدام للإسلام » . إن نطاق وتنوع العمل « الإسلامى » الذى يجرى فى جميع أنحاء العالم وفى كل الأوقات يعتبر أعظم قوة للحركة الإسلامية كنظام عالمى النطاق . وباستخدامنا عبارة قديمة استعرناها من مجال آخر ، فإننا نستطيع أن نقول أن الشمس لن تغرب أبداً عن الحركة الإسلامية . وفى الواقع ، فإننا نستطيع أن نتقدم خطوة إلى الأمام ونتنبأ عن كامل ثقة أن الشمس لن تغرب أبداً عن الحركة الإسلامية ، إن تلك الصفة العالمية تعد أعظم قوة للحركة الإسلامية ، ولعلها أيضاً تعد إحدى نقاط ضعفها . فكثيراً ما يكون جزء من تلك الحركة (واحد أو أكثر من التنظيمات الفرعية) غير عالم بما يحدث فى جزء آخر منها .

وتفتقر الحركة الاسلامية ككل إلى إصدار المعلومات ، وطلبها ، وتداولها ووسائل الاعلام والاستفادة من المعلومات . ولكن قبل أن ننتقل إلى مدى أبعد من ذلك ، فلننظر فى بيئة النظام .

بيئة النظام :

لقد نظرنا بالفعل فى نقطة أن كل نظام يكون موجوداً فى بيئة معينة . ويواجه أى نظام بثلاثة اختبارات :

١ ـ أن يجرب ويعزل نفسه عن البيئة (أى عن كل شيء يقع خارج نطاق النظام) وهكذا فإنه يصبح « نظاما مغلقا » . ولكنه ليس من الممكن أن يصبح أى نظام مغلقا كلية ، خاصة فى عصر الأقمار الصناعية التجسسية ، والموجات اللاسلكية ، والتليفزيون والتليفون وغير ذلك من وسائل الاتصال العامة . وإنه حتى النظام الجغرافى الذى تكون حدوده معينة بدقة سوف يكون فى حاجة إلى أن يصبح على الأقل شبه قارى الحجم حتى يستطيع الاستغناء عن التجارة الدولية تماما .

٢ ـ أن يجرب ويسيطر على أكبر جزء ممكن من البيئة (إن القوى الكبرى تفعل ذلك بنجاح فى العلاقات الدولية المعاصرة ومن ثم يكون الانفراج فى مراكز النفوذ ، الخ . .)

٣ ـ أن يجرب ويتكيف مع الضغوط البيئية بأفضل ما يستطيع حتى يقدر على البقاء (تتبع دول « العالم الثالث » الصغرى سياسات خارجية على هذا النمط ، وهى لا تستطيع أن تؤدى إلا إلى القليل من تغيير أى جزء فى البيئة) .

ولكن الحركة الإسلامية طبقاً لتعريفنا هنا ، ليست بدولة ، بالرغم من أنه يوجد حوالى (٤٢) دولة ذات درجات مختلفة من الالتزام ، تعتبر كتنظيمات فرعية للحركة الإسلامية . إن الدول المسلمة المعاصرة ـ التى يشار إليها بشكل خاطىء كدول « إسلامية » ـ تعد أحد الأنواع ، ولعله نوع خاص ، ولكنه مع ذلك نوع واحد فقط من أنواع الحركة الإسلامية العالمية النطاق . وبعد أن وضعنا تعريفنا ، نستطيع أن نقول أن الحركة الإسلامية لديها تنظيمات فرعية فى كل مكان حتى فى إسرائيل ، والولايات المتحدة ، وأوربا الغربية والشرقية ، والاتحاد السوفيتى ، والصين الشيوعية ، واليابان والهند أو أى جزء فى العالم نود الإشارة إليه . وإن ذلك يعوق الحركة الإسلامية عن أن يكون لها بيئة « خارجية » بالمفهوم المادى الدقيق مثلما تكون للدولة الجغرافية المحددة بيئة فيما وراء حدودها . ولذلك فإننا يجب أن نبحث عن أسلوب آخر لتعريف بيئة الحركة الإسلامية . إن الصعوبة تعد ظاهرية أكثر

من كونها حقيقية . وفى الواقع ، فإنه بالاستغناء عن التحديدات الجغرافية « للعالم الإسلامى » فإننا نكون قد زدنا القدرة الكامنة للحركة الإسلامية بشكل عظيم . إننا لم نعد أكثريات أو أقليات . وإنه مما له أهمية متساوية أن نقوم بتعريف العناصر غير الإسلامية أو الجماعات ذات المصالح الخاصة فى داخل المناطق والدول التى يتركز فيها المسلمون ، وأيضا أن نعرف المصادر العدائية بأسلوب واضح . مثلا ، فإنه يكون من الخطأ أن نعتبر جميع حكومات الدول المسلمة كجزء مطلق من الحركة الإسلامية . ولكن فيما يتعلق بكون حكومات البلدان المسلمة أعضاء فى السكرتارية الإسلامية وصندوق التضامن الإسلامى والبنك الإسلامى للتنمية (وغير ذلك من المؤسسات المماثلة) ، وبالنسبة لحقيقة مساهمتهم فى قضايا الإسلام ، فإنه يكون من الممكن اعتبار مثل تلك الحكومات كتنظيمات فرعية للحركة الإسلامية . ولكن فيما يتعلق باتباع تلك الحكومات فى نفس الوقت لأهداف الرأسمالية ، القومية — أو الاشتراكية ، فإن ذلك يجعلها فى صراع مع الحركة الإسلامية . وهكذا فإن العداء للإسلام ، أو مصدر الصراع الكامن أو معارضة الإسلام ، يكون من الممكن وجوده فى البلدان المسلمة مثلما يكون ممكنا فى البلدان غير المسلمة فى العالم [1] . وحقيقة ، فإن الحكومة المسلمة فى بعض الظروف قد تتصرف بطريقة بربرية وتقوم بالقضاء على أو إبعاد تنظيم فرعى من الحركة الإسلامية . ولعل هذا هو ما حدث للإخوان المسلمين فى مصر (فى وقت كتابة هذه المقالة) ويبدو أنه يحدث للفلسطينيين فى لبنان .

ومن ناحية البيئة كذلك ، فإنه سوف تنجح التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية العالمية النطاق فى الحذر من الأخطار التى قد تكون متربصة لها فى أماكن غير متوقعة . ولعله من الحكمة فى تلك اللحظة أن نقول أن بيئة الحركة

---

(١) الحصول على مناقشة مفصلة بالنسبة لإعلان الحكومات الباكستانية المتوالية الولاء لغاية الإسلام وتنفيذها فى الوقت ذاته لسياسة اجتماعية اقتصادية تتعارض تماما مع تعاليم الإسلام، أنظر فى عمل المؤلف : « الصراع والأزمة والحرب فى باكستان » ، لندن : مكملان : نيويورك : براجر ، ١٩٧٢ .

الإسلامية العالمية النطاق ، باعتبارها نظاما ، تتكون من مجموع النظم السلوكية التى قد توجد فى أى مكان فى العالم فى الوقت الحاضر . وبذلك الأسلوب ، باعتبارنا كأعضاء وكتنظيمات فرعية للحركة الإسلامية ، فإننا لن نسلم جدلا بأى شىء ، أو أى نظام أو أى شخص . وبالرغم من ذلك ، فإن لكل تنظيم فرعى من الحركة الإسلامية بيئة محلية ، سواء كان فى جنوب أفريقيا ، أو باكستان ، أو إيران ، أو بريطانيا ، أو ليبيا ، أو الإتحاد السوفيتى ، أو الولايات المتحدة أو فى أى مكان آخر غير ذلك .

جرعة من التجريبية :

إن الحركة الإسلامية لذلك ، طبقا للأسلوب التجريبى ، بالرغم من أنها حقيقية وفعالة ، فإنها لا تعتبر فى حد ذاتها نظاما سلوكيا متكاملا وتعد تنظيماتها الفرعية من الناحية الأخرى جميعها تقريبا كنظم سلوكية يعتبر كل منها متكاملا فى بيئته . وتحقق تلك التنظيمات الفرعية غالبا مستويات عالية من الالتزام بواسطة أعضائها . وتوجد أيضاً نزعة قوية للتفوق والتحقيق المحدود للأهداف قصيرة المدى . وتحقق تلك التنظيمات الفرعية أيضا درجة عالية من الكفاءة فى نطاق محدود من عملها ، إن جميع تلك الأنشطة الشبه عامة مع ذلك ، لا تضيف أى شىء فعال إلى حصيلة العمل سواء من ناحية الكيف أو الكم بمقارنتها بحصيلة عمل القوى المعادية للإسلام .

ويبدو أنه توجد سمتان عامتان لجميع العمل الإسلامى : أولا ، فإنه يوجد الافتقار العام إلى الاتجاه . فيميل الأفراد والجماعات (التنظيمات الفرعية) إلى « العمل فى سبيل الإسلام » بطريقة عامة غير محددة الهدف ، وبدون أن تكون هنالك أى نتيجة واضحة يضعونها موضع نظرهم . ويوجد أيضا افتقار تام إلى التفكير الذى يتجه إلى الغاية . ويبدو الأمر كأنه يوجد قبول ضمنى بأنه طالما يتم فعل « شىء صالح » فإن مجموع تلك الأفعال فى النهاية سوف يدعم الإسلام . ولكن ذلك ليس هو الواقع بالطبع . إن بذل الكثير من الجهود الغير متكاملة التى تفتقر إلى الجوهر يؤدى فى الغالب إلى إضاعة الموارد الإنسانية ، والمادية والروحية النادرة للحركة الإسلامية . ثانياً ، أنه يبدو أن

معظم العمل الإسلامى تم مباشرته كنشاط جديد بالمباشرة فى « وقت الفراغ » .
وهكذا ، فإن الموارد التى تكدس للعمل الإسلامى تعد ، بأفضل ما نطلق عليها ، موارد حدية . إن الكثير من الذين يعملون فى مقدمة الحركة الإسلامية لا يجدون أى تعارض بين أدوارهم المزدوجة بتضمنهم فى النظام الإسلامى ، ووجودهم كأعمدة فى النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغير إسلامية التى يعملون بها . ويبدو أن ذلك الازدواج فى الأدوار قد تم قبوله كحقيقة من حقائق الحياة الثابتة . ويبدو أن ذلك الازدواج الانفعالى يؤدى إلى القبول الضمنى ، ويؤدى فى نهاية الأمر إلى الدفاع الإيجابى بل والمشاركة فى ما كان يجب رفضه كلية . إن ما يبدأ باعتباره كشىء نفعى قصير الأمد ، يصبح بعد ذلك عادة ، ثم تصبح العادة معيارا اجتماعيا جديرا بالاحترام . إن ذلك الانفصام السلوكى فيما بين المسلمين المعاصرين ينتشر تماما فى مجالات الأنشطة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . إن الحقيقة المؤسفة هى أن هجوم المدنية الغربية قد ترك القليل من آثار التركيبات التقليدية للمجتمعات المسلمة . وقد تعاظم الشقاق بين الأقسام « الحديثة » والتقليدية للمجتمعات المسلمة إلى درجة انعدمت فيها ثقة كل بالآخر . إن جميع التركيبات الوظيفية والسياسية والاقتصادية والتنظيمات فى المجتمعات المسلمة تعد « حديثة » ، أى فإنها غربية ، ومن ثم غير إسلامية . وإن لتلك التركيبات والتنظيمات مؤيديها والعاملين بها . وإن هؤلاء الذين يعارضونها ويعارضون إدماجها فى النظام الرأسمالى الواسع الانتشار ، ليسوا بأفضل . وتكون النتيجة فقط هى ازدواج الأدوار بالنسبة للمسلمين فى التركيبات العامة للعالم المعاصر :

ويبدو أن الحقائق الأساسية سوف تكون كما يلى :

ـ فى حين أن الإسلام يستطيع حل جميع مشاكلنا ، فإن المسلمين لا يستطيعون حل أى من مشاكلهم .

ـ فى حين أن معظم المسلمين لديهم تكديس عاطفى للإسلام ، فإن تكريسهم

العملى يكون للتركيبات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية فى إطار القومية — الرأسمالية — والشيوعية تحت الرعاية والدعم الغربى .

— فى حين أن الإسلام يتطلب التكريس التام لجميع الموارد ، فإن ما نقدمه للإسلام هو فقط « وقت فراغنا » و« الفائض من جهودنا » أو مواردنا الحدية .

— فى حين أن الإسلام يتطلب منا أن نناضل من أجل إحلال حضارة الإسلام بدلا من الأشكال الحضارية الراهنة ، فإن المسلمين فى يومنا هذا راضون تماما ، بل وفخورون « بمهنهم » وأساليب « مضاعفة مكاسبهم » التى تنتمى إلى نظم عملية وقيم أجنبية .

إن تلك الحقائق يؤسف لها فهى تؤيد ذلك الإدراك المروع بأن الحركة الإسلامية ذاتها ليست بأكثر من تكتل الموارد الحدية للمسلمين من جميع أنواعها ، الإنسانية والمادية . إن الحركة التى لا تجتذب إلا الموارد الحدية لا تستطيع أن تأمل فى أكثر من أن تكون ذات أهمية حدية . وإذا نظرنا إلى الأمر بطريقة أخرى ، فإن نتيجة ذلك هى أن معظم موارد المسلمين ذاتهم تكون مكدسة إلى نظم وأنماط من السلوك تعادى الإسلام . إننا نتعارض مع أنفسنا ، إننا نكدس معظم وأفضل مواردنا للعمل ضد أنفسنا حينئذ فإنه لا يدعو إلى الكثير من الدهشة أن تكون الحركة الإسلامية العالمية النطاق وتنظيماتها الفرعية من بين جميع النظم السلوكية التى تشمل العالم فى الوقت الحاضر هى أقلها فاعلية .

المنظور التاريخى :

إن وضع الحركة الإسلامية كما ناقشناه فيما سبق يدعو إلى وهن العزيمة ، ولكننا يجب أن ننظر إليه فى نطاق المنظور التاريخى . إن التاريخ الحقيقى ليس بمجرد سجل للحوادث . فإن التاريخ فى الواقع يتكون من عبر وتفسيرات مأخوذة من نخبة من الحقائق والأحداث ، وقد قام مؤرخو الغرب بتحريف وانتقاء حقائقهم وأقنعوا أنفسهم — بل ونجحوا فى إقناع الكثير من المسلمين

أيضا — بأن الديانات — بما فى ذلك دينهم ، والإسلام بصفة خاصة — لم تعد أساسا كافيا لقيام مدنية حديثة تبنى على أساس التكنولوجيا . إن هذا ليس هو المجال لمناقشة تلك النقطة ، ولكن سخف ذلك الرأى يعد واضحا بما يكفى . وإن سبب إرغام استنباط ذلك الرأى من « التاريخ » وفرضه كحكمة من حكم المناخ الفكرى المعاصر الغير قابلة للتحدى يعد واضحا أيضا . ففى الواقع أن كل مدنية جديدة ترغب فى فرض نفسها يجب بالضرورة أن تزعم أن جميع ما جاء من قبلها قد كان أقل صلاحية ، لو لم يكن جهلا مطبقا وقد كانت تلك هى الحاجة العامة والنفسية للمدنية الغربية .

ولنتوقف قليلا الآن ونقدم خلاصتنا التاريخية المبسطة . إن الجميع يتفقون على أن الإنسان قد عاش على الأرض عددا من ملايين السنين . وبالرغم من ذلك ، فإن التاريخ المسجل يشمل ٢٠٠٠ عام أو أكثر بقليل . وإنه حتى المئات الأولى القليلة من تلك الألفى عام تعد غامضة ، وهذا أقل ما نستطيع أن نقوله . إن إيحاء القرآن وإتمام رسالة الإسلام عن طريق النبى محمد عليه السلام قد حدث فقط منذ ١٤٠٠ عام . وفى الطور الأول من تاريخهم ، فإن المسلمين الآتين من الصحراء قد تغلبوا على ما كان حينئذ بمثابة المدنيات المتطورة القائمة على التكنولوجيا لبلاد فارس وروما . ثم انتشروا بعد ذلك وأقاموا مدنية مزدهرة شملت الجزء الأعظم من العالم المعروف فى ذلك الوقت . وظل الإسلام القوة الحضارية السائدة لحوالى ١٠٠٠ عام على الأقل قبل ابتداء التدهور بسقوط إسبانيا . وقد بقيت الآثار الأخيرة للسيادة الإسلامية فى القرن العشرين فى تركيا . ولا توجد هناك أية مدنية أخرى ذات سجل مماثل .

إن المدنية الغربية ، بالمقارنة ، قد كانت هى المسيطرة لأقل من ٢٠٠ سنة وتدل كل العلامات بالفعل على أن الغرب قد مضى عن القمة ، ويتفق قادة المفكرين والفلاسفة الغربيين ذاتهم على أن بداية نهاية الغرب قد ابتدأت . ولكن المشكلة هى أنه فى حين يسير الغرب تجاه التدهور ، فإن المسلمين يتدهورون معه ، ولعل ذلك بسرعة أكبر ، ومع ذلك — وتلك حقيقة تاريخية — فإن المصدر الوحيد لحضارة بديلة هو الإسلام . وإن المسلمين وحدهم

هم الذين لديهم التجارب العميقة لإقامة حضارة فعالة والحفاظ عليها ، نامية ، ومزدهرة تستطيع أن تستمر أكثر من أى حضارة أخرى . وإذا نظرنا إلى العالم كما هو الآن فى تلك اللحظة الدقيقة ، فإننا سوف نجد أن فشل الرأسمالية الديمقراطية ، والشيوعية المركزية (وكلاهما نموذجان دنيويان وماديان بطريقة متساوية) يعد أكثر وضوحا من إنجازاتهما . وحقيقة ، فإن انهيارهما النهائى الحتمى قد كتب بشكل واضح على جدران التاريخ . وإن المسألة هى فقط مسألة وقت .

وباقتراب تاريخ الإنسان من الطور الثانى للأزمة الحضارية ، فإنه يجب أن يقرر المسلمون ما هو الدور الذى يرغبون القيام به فى هذا الشأن . ويستطيع المسلمون أيضا أن يقرروا البقاء كمتفرجين سلبيين فى حين يناضل الغرب للحفاظ على سيطرته ، ولو لم يتم اعتراض طريقه ، فإنه سوف يحصل على مستوى آخر من الاستقرار لمائة سنة أخرى أو أكثر . ومن الناحية الأخرى ، فإنه من الممكن أن يقرر المسلمون أيضا أن يخرجوا من حالتهم الراهنة من شبه اللاوعى ، ويعيدوا تشييد حضارة أخرى للإسلام . وإن الدعوى الآن ، مثلما كانت من ١٤٠٠ عام مضى ، هى تغيير مسيرة التاريخ وإقرار أسلوب لحياة الإنسان يتطابق مع ما أمر به الخالق ذاته . إن الهدف لواضح : إن علينا أن نقيم حضارة جديدة للإسلام .

المعالجة والخطة :

إن الحركة الإسلامية ، كما ناقشناها من قبل ، هى نظام غير مقيد وعالمى وذو شبكة من التنظيمات الفرعية . وتعد الحركة الإسلامية أيضا نظاما غاية فى الاستقرار . ولكنها فى مجموعها لا تعتبر بمثابة نظام سلوكى فعال . فإن أساليب تغذيتها الرجعية للتصحيح الذاتى قد أصبحت معوقة بمفاهيم مشوهة . وعند النظرة الدقيقة فإننا نجد أن الأساليب التى يتبعها ذلك النظام أو تنظيماته الفرعية فيما يتعلق بإقرار الهدف أو كيفية التوصل إليه لا تصل إلى المستوى المطلوب من القدرات . وحقيقة فإننا قد وجدنا أن الحركة الإسلامية على جميع المستويات

تحصل فقط على « الموارد الحدية » التى تكرس لها ، ويقوم الجزء الرئيسى من المسلمين بتكريس معظم اهتمامهم ومعظم مواردهم إلى نظم وأنماط سلوك معادية للإسلام . وترجع تلك العلل بشكل رئيسى إلى البيئة التى يكون إصدار المعلومات فيها تحت سيطرة مصادر خارج نطاق الحركة الإسلامية . إن الوظيفة التى يجب أن تقوم بها المعلومات هى تدعيم القيم المنتمية إلى الحركة الإسلامية وتشجيع استمرار الأنماط السلوكية التى يقر بها الإسلام . وقد نجحت البيئة فى تحويل ولاء المسلمين العملى الفعال عن الإسلام من خلال الحصيلة المستمرة من المعلومات المقصود بها فقدان ثقة المسلمين فى معاييرهم السلوكية التقليدية . وإن المسلمين الذين استجابوا لتلك الحصيلة من المعلومات وانقادوا إلى الولاء للنظم الغربية قد تمت مكافأتهم بقوة من خلال نظام للرعاية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وإن هؤلاء المسلمين بصفة رئيسية هم الذين يسيطرون على النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى مجتمعاتهم ، وهم أيضا الذين يتحكمون فى بعض أجزاء الحركة الإسلامية وتنظيماتها الفرعية الكثيرة . ويقوم الآن مثل هؤلاء المسلمين بتكديس مواردهم الحدية إلى الحركة الإسلامية وتنظيماتها الفرعية بعد أن أصبحوا ذوى اهتمامات ذاتية أو اهتمامات طبقية . وهم يستطيعون أيضا أن يشعروا بالرضا عن ذلك ، بل وأن يتركوا انطباعا قويا لدى الآخرين بقوة اسلامهم .

لقد استطاع الغرب التوصل إلى تشويه صورة ومعتقدات وآمال المسلمين من خلال خطة واعية ذكية لاحتواء تقاليد الدراسات الشرقية فى نطاق الثقافة الغربية الصناعية . لقد كان ذلك واحدا من الأهداف الأساسية التى أراد الغرب التوصل إليها حتى يستطيع أن يبطل إيمان المسلمين بالإسلام بطريقة فعالة . وقد استثمر الغرب فى ذلك البرنامج كميات ضخمة من موارده الفكرية والمادية . ولقد كانت نتيجة ذلك الاستثمار مرتفعة . لقد تم بنجاح تلغيم المعلومات الدعائية ، المتخفية فى شكل ثقافة موضوعية فى الاتجاه السائد للفكر الإسلامى المعاصر .

التقدم يسير مع المعرفة :

إنه يوجد عامل آخر يجب أن نشير إليه باختصار . لقد جاءت الثورة الصناعية فى وقت كانت فيه المجتمعات الأوربية تتزعزع قيمها اليهودية والمسيحية ، وتدخل فى فترة من المادية الدنيوية . إن السعى إلى النمو الاقتصادى فى نظام رأسمالى غير مقيد بمعايير أخلاقية للسلوك قد أدى إلى خلق ثروة وقوة للدول الأوربية لم يسبق لها مثيل ، خاصة فى انجلترا ، ولقد تم ابتكار الأسطورة التى تزعم أن الدين كان عقبة فى سبيل النمو الاقتصادى .

إن الثورة الصناعية بالطبع قد اكتسبت تركيبات ووظائف ذات قيم وأنماط سلوكية تتعارض بصفة عامة مع القيم التقليدية فى المجتمعات الإسلامية ، نظراً لأنها ظهرت فى بيئة غير مسلمة . لقد سيطرت تلك النظم الاقتصادية على موارد واسعة وقدمت أداة التوسع للاستعمار الأوربى . وسرعان ما فقد المسلمون روح المبادرة حينما شعروا بانقضاض الاستعمار الأوربى الذى تدعمه القوى الصناعية والاقتصادية الأوربية . وإن هؤلاء المسلمين الذين قبلوا أسلوب الحياة الغربية ونمط التنظيم الاقتصادى الغربى ثم وضعهم فى مراكز القوى والنفوذ فى مجتمعاتهم (١) ، ولم يهتم الاستعمار الأوربى بإلغاء السلطة السياسية الإسلامية فحسب ، ولكنه اهتم أيضا بالقضاء التام على النظم التعليمية الإسلامية ، خاصة مراكز التعليم العالى والبحوث . وقد حلت مكانها الجامعات المقامة على الطراز الغربى ، والكليات والمدارس التى تعمل على تلقين المعلومات . وفى حين أن الغرب قد استفاد تماما من التقدم العظيم الذى أحرزته الحضارات الإسلامية فى العلوم الطبيعية والرياضيات ، فإنه قد عمد إلى تطوير قوام من المعرفة بما يعرف اليوم باسم « العلوم الاجتماعية » (٢) ويوجد اختلاف

---

(١) للحصول على مناقشة رد فعل الهنود المسلمين للسيطرة الأوربية ، أنظر فى كتابه الصراع والأزمة والحرب فى باكستان .

(٢) إن الحكمة التقليدية للغرب حول « طبيعة الإنسان» ونزوعه المزعوم للسلوك المتعارض تمت مناقشتها فى أحدث كتاب للمؤلف ، وهو وظائف الصراع الدولى ، كراتشى : شركة الكتاب الملكى ، ١٩٧٥ .

أساسى بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية . فإن قوانين العلوم الطبيعية ، حالما يتم اكتشافها ، يكون من الممكن تطبيقها وإعادة ذلك بواسطة أى شخص ، وفى أى مكان وفى أى وقت . مثلا فإنه حالما يتم تشكيل النظرية الأساسية للديناميكا الهوائية ويتم اختبارها حتى عن طريق أكثر السفن الهوائية بدائية ، فإنه يكون من الممكن استخدام النظرية لتشييد طائرات أفضل وأكبر وأسرع . ولكن النظرية سوف تبقى كما هى بالرغم من حصولها على إيضاح أكبر . وتعد نظريات العلماء الاجتماعيين الغربيين ، من الناحية الأخرى ، بمثابة حقائق اجتماعية تطورت فى أعقاب التغييرات الاجتماعية ، التى لم تكن لها خطة محددة ولم تكن متوقعة . إن النظرية ، الاقتصادية بأكملها ، التى تدعم وتشرح وتبرر النظام الرأسمالى الآن ، قد كتبت لتبرر نظاما كان قد تطور مع استغنائه التام عن أى نظام من القيم أو المعايير السلوكية . وبالتالى فإن كارل ماركس وجون ماينارد كينز قد قدما أعمالا مبدعة . وقد كان يجب إعادة صياغة نظريات ماركس تقريبا تماما عند تطبيقها بواسطة لينين وبعد ذلك بواسطة ماو فى الصين . لقد قدمت الرأسمالية الكينزية للنظام الرأسمالى فترة ٢٥ عاما خالية نسبيا من المتاعب وذات معدلات نمو عالية وعمالة كاملة . وإن الأمر الذى يعنينا هنا بصفة أكثر هو أن جميع العلوم الاجتماعية للغرب تعكس نظما اجتماعية غربية ، وليست لها علاقة أو صلة بالمسلمين أو بالإسلام. ولو أننا اعتنقنا العلوم الاجتماعية الغربية وقمنا بتطبيقها فإننا حينئذ لا تكون جادين بالنسبة للإسلام . ولذلك . فإن الأولوية الأولى يجب أن تكون هى تطوير نظام متكامل للاقتصاد والسياسة والاجتماع والنماذج الأخرى العملية لحضارة إسلامية بديلة فى المستقبل . إن عدم وجود تلك النظم فى الإطار العلمى الإسلامى هو السبب الرئيسى للهوة الواسعة التى لا تزال بين تكريس المسلمين العاطفى للإسلام وبين تكريسهم العقلى ، والعملى والواقعى للنظم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الأجنبية .

إن التطبيق العملى الذى يصل إلى حد الإنجاز لا يسير جنبا إلى جنب مع الاعتقاد والإيمان الراسخ بسمو تعاليم الإسلام لأن ذلك الإعتقاد غير مدعم

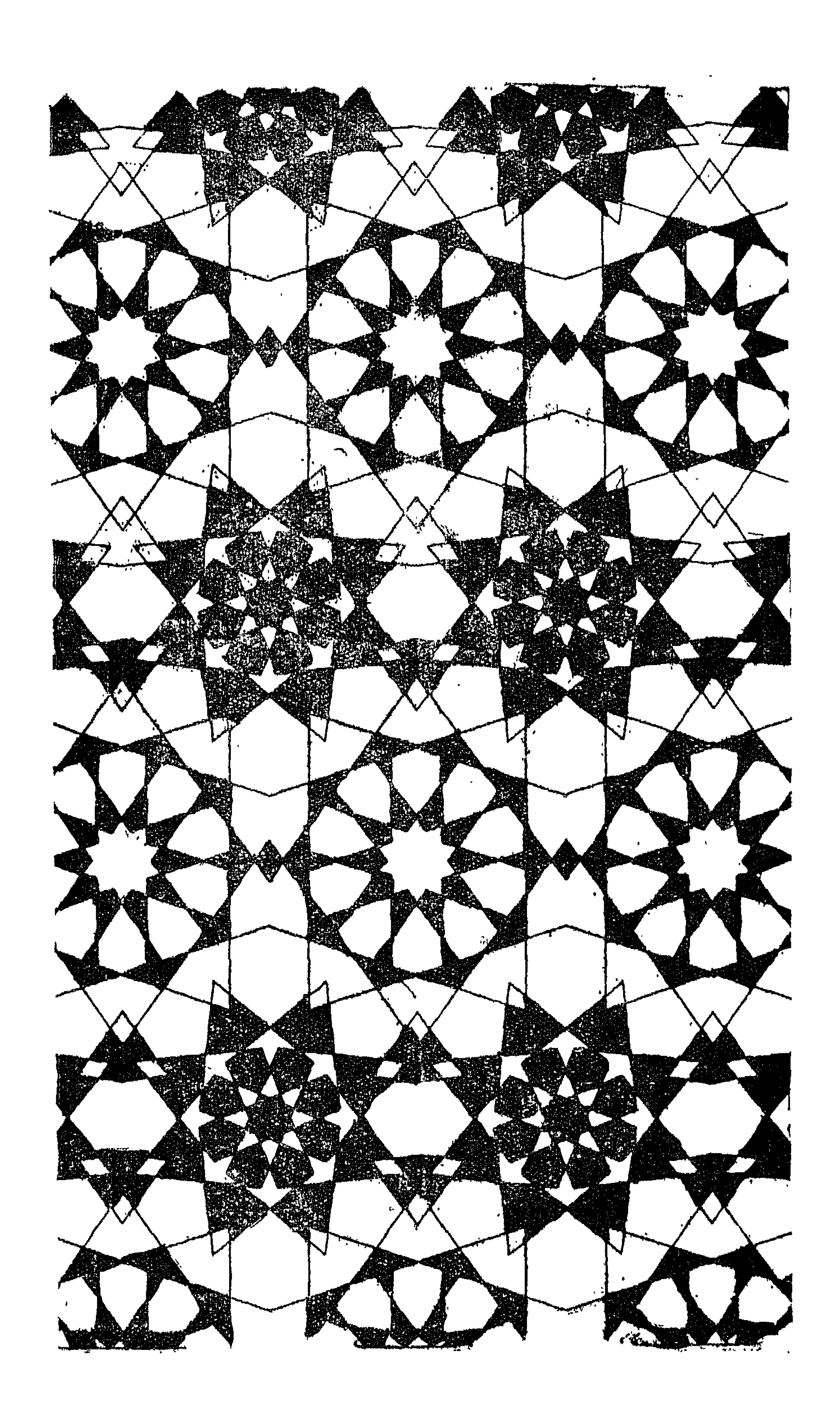
بالاقتناع العقلي . وسوف يستمر المسلمون فى تكريس مواردهم الحدية للإسلام طالما يستمر ذلك الركود الفكرى .

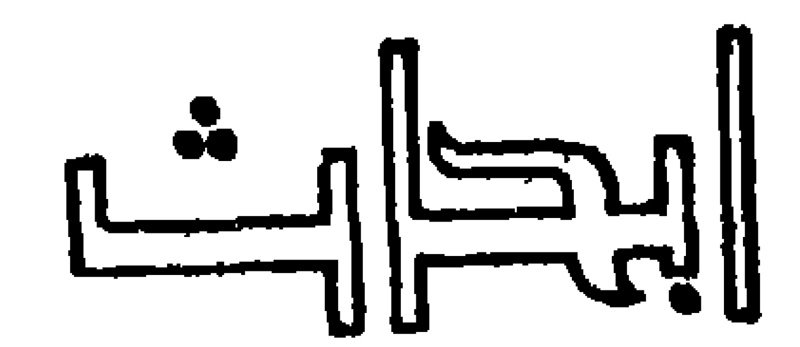
إن الحركة الإسلامية العالمية النطاق ، هى وتنظيماتها الفرعية ، تحتاج إلى تثبيت عادات فكرية جديدة ، وخطط عملية ، وحضارة ذات أهداف قصيرة وطويلة الأمد . وحالما يتم تطوير ذلك الإطار ، فإنه سوف يشكل شبكة معلومات توحد الحركة الإسلامية فى اتحاد متماسك ذى هدف ، حتى تصبح غير قابلة للتحدى أو الهزيمة . وسوف تغرس فى ذهن المسلم ، وروحه وجسده . أن المسلمين سوف يبدأون فى تكريس الجزء الرئيسى من مواردهم لتحقيق أنماط حضارة الإسلام وجعلها نظاما اجتماعيا ، مستمرا ، وفعالا ، وناميا ومزدهرا .

وإلى أن يحين ذلك الوقت ، فإن العالم سوف يستمر فى تجاهلنا . إنهم لن يأخذونا بجدية . ومن يستطيع أن يلومهم ؟ ففى الوقت الذى يستمر فيه الإسلام فى قدرته على حل جميع مشاكلنا ، فإن المسلمين أيضا يستمرون فى عجزهم عن حل أى من مشاكلهم . وسوف تبقى الحركة الإسلامية كنشاط « ثانوى » ، ومن ثم سوف يظل تشكيل التاريخ واقعا فى أيدى قوى الشر .

د . كليم صديقى (*)

(*) مدير المعهد الإسلامى للبحث والتخطيط بالمملكة المتحدة





نظام الإسلام العقائدى (٢)

محمد المبارك

(١)

ثلاثة عناصر اقترنت وتلازمت فى الدعوة الإسلامية منذ قيام النبي عليه الصلاة والسلام بها وهى :

(١) الفكر الذى يتم به الاقناع والذى كانت تنزل به الآيات لمخاطبة المشركين وإقناعهم والتأثير فى نفوسهم ابتداء من دعوتهم إلى الإيمان بالله واليوم الآخر (٢) التزام النبى صلى الله عليه وسلم ومن آمن معه وأصبحوا صحابته بتعاليم الإسلام التى نزلت فى الظاهر والباطن أى بالعمل بها واستشعارها فى نفوسهم المتصلة بالله (٣) التحرك فى سبيل الدعوة ونشرها وما يستلزم ذلك من تدبير وتنظيم جماعى . وهذا شأن جميع الدعوات إذ أن لها فكرة تقوم عليها وخطة عملية أو حالة نفسية تناسبها وتنظيما حركيا مناسبا لها .

وبناء على هذا يجب أن نتذكر منذ البداية أن الفكر الإسلامى هو جزء من الدعوة الإسلامية وليس هو الدعوة الإسلامية كاملة .

(٢)

من الملاحظ أن هناك تحركا فى العالم الإسلامى المعــــاصر ولاسيما فى

أوساط الدعوة الإسلامية ولدى جميع المهتمين بإحياء الإسلام نحو العودة إلى الإسلام الأصيل المتجلى فى الكتاب والسنة . ذلك أن هناك عملية تحرر من البدع الدخيلة التى كونت مجموعة من التقاليد خلال القرون الماضية . إذ أن هذا (الإسلام الموروث) الذى هو مزيج من الصحيح الأصيل والدخيل المبتدع فى الدين والعادات هو الذى اصطدم بالحضارة الغربية غير الإسلامية التى غزت العالم الإسلامى بقوة تيارها الفكرى والآلى فانطلق المسلمون يفتشون عن المخرج الصحيح من الأزمة ووجدوا أن البديل هو الإسلام الصحيح الأصيل . وهناك عملية أخرى وهى التحرر من تأثير الغزو الأجنبى غير الإسلامى ولاسيما الفكرى والاجتماعى بدوافع كثيرة أهمها استشار الذاتية الإسلامية فكان المخرج من ذلك العودة إلى مصادر الإسلام الأصلية من الكتاب والسنة واستخراج ما فيهما مع الاستعانة بأعلى مستويات الاجتهاد فى أزهى العصور ولدى أعظم المجتهدين .

فالنهضة الإسلامية المعاصرة إنما تتجه نحو الاستقاء والأخذ من الينابيع الأصلية للإسلام ولاسيما من الكتاب والسنة .

ومع ذلك نلاحظ أن الصياغات التى تحاول الاعتماد على الكتاب والسنة فى العصر الحديث لا تخلو من التأثر بإحدى النزعتين أو التيارين : تيار التقليد السائد فى القرون الأخيرة أو تيار الفكر الغربى سواء أكان ذلك فى المضمون الفكرى أو فى الطريقة والمنهج وذلك حسب التكوين الفكرى لمن يكتب عن الإسلام .

وفى رأينا أنه كلما برزت وترسخت المفاهيم المتخرجة من الكتاب والسنة مباشرة ضعف التأثيران السابقان من حيث المضمون . وواقع الحال أن العودة إلى الأصل تتسع عمقاً وأبعاداً .

(٣)

أن فى الكون الذى خلقه الله ظواهر درسها وما زال يدرسها الإنسان وهو يكتشف باستمرار ما يختفى وراءها من اتصال وتناسق يجعل منها وحدة

مركبة متناسقة متصلة ، وكذلك القرآن الذى هو كلام الله والسنة التى هى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم له بأمر من الله الذى أوحاه إليه ، فى القرآن والسنة أخبار عن حقائق وأحكام وهى كثيرة متنوعة وقد توالت عقول المجتهدين على التعمق فى فهمها واكتشاف ما بينها من صلات وما وراءها من تناسق وتناسب واتصال ، وكما أن الطبيعة التى خلقها الله لم تنفد عجائبها فإن القرآن كلام الله لن تنفد عجائبه ويستمر الفهم البشرى — الذى يقوم به المؤمنون به خاصة — فى اكتشافه ومعرفة كنهه .

إن هذه المحاولة لكشف ما فى الإسلام قرآنا وسنة — من وحدة ترجع إليها الجزئيات تجلت فى القرون الثمانية الأولى من تاريخ الإسلام لدى كبار المجتهدين من الفقهاء الذين استخرجوا تقاليد الشريعة وأهدافها ، ولدى كبار المفكرين الذين استخرجوا عقائد الإسلام وأصول الدين وكتبوا فى العقيدة الإسلامية من علماء التوحيد ولكن المتأخرين من الفقهاء وعلماء التوحيد (العقيدة) والمتحدثين جنح أكثرهم إلى الجزئيات وإلى عرض الإسلام بهذه الطريقة الجزئية .

وقد اشتدت الحاجة فى العصر الحاضر إلى العودة إلى طريق السلف من جمع جزئيات الإسلام فى كليات وربط الأحكام بالمقاصد والأهداف وتصنيفها بعد جمعها فى أبواب تجمع المتجانسات ، وقد كان هذا النوع من الفهم الشامل الجامع للجزئيات المدرك للمقاصد والأهداف ظاهرا صراحة أو ضمنا لدى علماء الصحابة فى أقوالهم وتصرفاتهم .

وأن من أسباب فتنة بعض المسلمين بالمذاهب الحديثة والعقائد الباطلة التى غزت الأمة الإسلامية أنها تعرض فى صياغة جامعة مترابطة توهم الناظر إليها بصدق باطلها ذلك أن هذه النظرة الشاملة من جهة والمترابطة الأجزاء من جهة أخرى تكسب هذه المذاهب قوة فى الاقناع والتأثير وإن كانت فى جوهرها وحقيقتها باطلة .

والإسلام يمتاز من الأصل بهذه النظرة الشاملة وبالترابط والتناسق بين أجزائه مع صحة أسسه وسلامة أهدافه . هذه النظرة تنقذنا من الصور المعروضة المشوهة والمفككة والمذهبية .

(٤)

اتمام بيان المبررات :

النظرة الشاملة ترينا موقع كل جزء ودرجته فى الأولوية ونسبته إلى النظام كله ونسبته إلى غيره وقد ابتلى المسلمون إلى جانب الابداع بتغير هذه النسب وبالتالى تغيير الإسلام والاختلاف بينهم .

إن عملية (صياغة الإسلام) فى عصرنا الحاضر فى عقيدته الإيمانية بتصوراتها العامة ومشاعرها النفسية — التى ترمى إلى تكوينها — وتعاليمه الأخلاقية بقواعدها العملية وتوجيهاتها النفسية — وأحكامه التشريعية عملية دقيقة وخطيرة لما يترتب عليها من النتائج . إن ثمة مزالق وعقدات أمام هذه العملية من أبرزها :

(أ) التأثر بالمجتمع المعاصر فى الفكر والعادات والانطلاق من أفكاره أو عاداته ومحاولة تأويل النصوص الإسلامية لتوافقها ، أو تسلل بعض الأفكار من خلال التعابير الحديثة .

(ب) التأثر بالفكر التقليدى فى المجتمع الإسلامى أى بأفكار أو أساليب القرن الماضى مما لا يلزمنا الإسلام به ولا سند له من كتاب أو سنة على سبيل الإلزام .

(ج) التسرع فى الاستنباط من نص أو أكثر من غير استقصاء للنصوص الواردة فى الموضوع أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاستنباط .

(٥)

اعتبارات يجب مراعاتها فى الصياغة :

(أ) اعتبار نصوص الكتاب والسنة من حيث مضمونها ودلالتها وتعبيرها وهذا اعتبار ثابت أصيل وهو الأول بين جميع الاعتبارات .

(ب) الاستئناس باجتهادات أئمة المسلمين ابتداء من فقهاء الصحابة وإعطاء ما حصل عليه إجماع فى الاجتهاد اعتبارا كبيرا .

(ج) اعتبار الاتجاهات الإسلامية المختلفة إبراز ما فى الإسلام من العناصر التى تشد كلا منها إليه بحيث يجد كل منها فى هذه الصياغة ما هو موضع اهتمامه الأول فتكون الصياغة معيدا لالتقائها من جهة وطريقا لتصحيح موقف كل منها من جهة أخرى . وأن هذا الاعتبار عظيم الشأن خطير النتائج كثير الجدوى ، ذلك أن هذه الاتجاهات المختلفة فى كثير من مفاهيمها وأطرها تتصادم الآن فى البلاد الإسلامية بل تتصارع صراعا يؤدى إلى إضعاف الإسلام والحركة الإسلامية كما يؤدى إلى تقوية الجهات المعادية الإسلام وإعطائها فرصة النيل من جميع الجماعات الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها وغزوها ، والربح على حسابها .

ونذكر على سبيل المثال : إبراز العنصر الخلقى النفسى من الإسلام أى جانب تزكية النفس كما عبر عنه القرآن ، أو فقه الأعمال الباطنة كما سماه ابن تيميه ، وهو الجانب الذى عنى به أهل (التصوف) ولكن أضافوا إليه أمورا أخرى مختلفة المراتب فى قربها أو بعدها عن الإسلام .

ومن ذلك أيضا إبراز طريقة السلف فى العودة فى كل أمر إلى الدليل من الكتاب والسنة سواء أكان ذلك فى العقيدة أو فى الأخلاق أو فى الفقه والأحكام سواء أكان ذلك لتحديد الحكم أو القاعدة أو الحقيقة ، أم كان ذلك لإثبات فسح الإسلام المجال للاجتهاد فى الرأى دون تحديد ، أم كان لتحديد الاتجاه فى الموضوع فحسب دون النص على الجزئيات والتفصيلات ، فالنص أو الدليل النقلى قد يحيل الأمر على العقل أو على أهل الذكر والخبرة وقد يحدد المضمون تحديدا قاطعا .

ومن ذلك إبراز العنصر العقلى فى كل ما وكله الإسلام فى نصوصه صراحة أو ضمنا إلى العقل وفيما دل على حكمته المعقولة أو علته المقبولة .

فإبراز كل واحد من هذه العناصر فى حدود ما قرره أو قبله الأسلام سيشد إلى صياغة الإسلام هذه أصحاب الاتجاهات التى تعنى بها وتضعها فى المرتبة الأولى وبذلك يلتقى السلفيون والصوفيون وأصحاب النزعة العقلية فى

فهم الإسلام دون أن يخل ذلك بأصل الفكرة الإسلامية مع تلقيح كل اتجاه بما يهمله أو ينقصه وتصحيح ما كان منها بحاجة إلى تصحيح .

(د) احتواء ما يمكن احتواؤه وقبول الإسلام له من الأفكار والحلول التى استغلتها المذاهب الحديثة المخالفة للإسلام منعا لاستغلالها والتذرع بها .

فعناية الإسلام بحل مشكلة الفقر ومعالجتها على أسس من العدالة والتكافل الإنسانى أمر معلوم فمن الواجب أن تتضمن الصياغة العناية بهذه المشكلة فى إطار ما أولاها الإسلام نفسه من مكانه وفى اطار أفكاره العقائدية وأحكامه التشريعية عامة .

وفى ذلك سد لطريق من يريد ربط هذه المشكلة بمذهب عقائدى آخر وجر الفئات المعنية بها إليه . وكذلك مشكلة القومية التى اتخذت ذريعة لإقصاء الإسلام باعتباره رابطة اجتماعية وهدفا ، فالإسلام لم يتطلب إلغاء القوميات من الوجود ولكنه رسم لها هدفا وطريقا مشتركا وربطها جميعها بهذا الهدف فوحد عقيدتها وغايتها وتشريعاتها وأسس عاداتها وقيمها الأخلاقية . وتحقق بذلك فى التاريخ اشتراك قوميات متعددة فى تأسيس حضارات إسلامية مشتركة ، ولا يزال الباب مفتوحا لتعاون الأقوام على صعيد الإسلام لتحقيق ألوان جديدة من الحضارة مستمدة من الإسلام . والشعار الذى رفعه الإسلام فى هذا الباب هو قوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » إن كثيرين من أبناء الشعوب الإسلامية من عرب وأتراك وأكراد وإيرانيين وألبانيين وغيرهم أساءوا فهم موقف الإسلام من القوميات من جهة وتطرفوا فى شعورهم القومى من جهة أخرى ، إذ أعطوا (القومية) المرتبة الأولى بين قيم الوجود كلها بتأثير بعض الأفكار الغربية العارضة فى التاريخ الأوربى ، فكونوا تيارات قومية معارضة للإسلام وأوهموا فئة من شعوبهم بصحة اتجاههم ، واستغلوا ميل الإنسان الفطرى إلى عشيرته وقوميته وعملوا على تقوية هذا الميل وتضخمه ، والنضج فيه ، فسارت فئة المسلمين فى كل شعب — دون وعى ولا إدراك لمخالفة الإسلام — فى ركاب الاتجاه القومى المتنكر للإسلام .

إن من الممكن والمفيد سد الطريق على هؤلاء فى صياغة الإسلام الصياغة الحديثة .

(ه) ان المرور بالحل الإسلامى للمشكلات الناشئة فى المجتمعات الحديثة بوجه عام أمر مفيد وضرورى لأننا بذلك نشعر الناس باشتمال الإسلام على حلولها وبعدهم عن الحلول غير الإسلامية وخاصة إذا علمنا أن تسلل المذاهب المخالفة كان باستغلال أوضاع نفسية ومراحل اجتماعية معينة .

(و) أما أسلوب العرض فيحسن أن يراعى فيه أن يكون مفهوما ومستساغا لدى أبناء العصر الحديث ولكن مع الحذر من تسرب المفاهيم الغربية عن الإسلام من خلال الأسلوب وخاصة من خلال المصطلحات والتعابير التى اتخذت فى الأصل أوعية لمضامين فكرية للمذاهب الأخرى .

(ز) ومن الراجب مراعاة تقوى الله فى استخراج الأحكام والأفكار من نصوص القرآن والسنة والتبرؤ من ميل الهوى إلى رأى سابق فى النفس ومحاولة الدقة والاستقصاء فى البحث .

(٦) من أين ننطلق ؟

المنطلق الأول والأساسى للسير فى صياغة الإسلام إنما يكون من حيث انطلق بنا القرآن الكريم نفسه ، وهو المنطلق الثابت الدائم الذى يأخذ بنا إلى الإيمان بالله وعبادته وحده دون سواه والطاعة لأمره ، وترقب حسابه ، وذلك عن طريقى التفكر والإيمان بالغيب بتصديق رسله إلى الناس .

وهذا لا يمنع أن تكون هناك منطلقات ثانوية أخرى على الطريق وخاصة منطلق العالم الإسلامى المعاصر المكون من اهتماماته الحالية ومنطلق العالم الغربى الحديث باهتماماته النظرية والعملية .

إن العالم الإسلامى المعاصر مهتم بقضايا التحرر من الاستعمار والظلم والنشاط وتوطيد الحريات ومهتم كذلك بالتقدم المادى والتنمية وبالعدالة الاجتماعية وأمثالها من القضايا الاجتماعية . ولكل من هذه القضايا موقعها فى الإسلام وحلها المناسب .

وللعالم الغربى المعاصر كذلك مواطن اهتمامه ، الإيجابية والسلبية ، أعنى القيم التى يشيد بها والنواقص التى يشعر بها ، ويتطلع إلى تداركها ، فهو يشيد بقيمة العقل وتقدم الفكر وبحقوق الإنسان وحرياته وبالإنتاج والتقدم المادى وبتوسيع دائرة الإنسانية والتعاون الإنسانى ، كما أنه يشكو من القلق ويشعر بتردى القيم الخلقية وتفكك الأسرة وإفلاس العقلانية والتقدم المادى ، فى توليد الاطمئنان النفسى والتحرر الإنسانى ويشعر بإفلاس الكنيسة ورجال الدين المسيحى ، ويشعر فى الوقت نفسه بالحاجة إلى دين يشبع تطلعاته .

إن اهتمامات العالمين الإسلامى والغربى يمكن أن تكون منطلقات ثانوية ومعالم للوقوف عندها وإبراز موقف الإسلام بينها .

المنطلقات القرآنية :

إن المنطلقات القرآنية وإن تعددت تتجه كلها إلى هدف واحد هو توحيد الله أى عبادة الإنسان لله وحده ، وطاعته وخضوعه لحكمه وحده ، فى سلوكه وعلاقاته ، وقد جعل المحرض الأكبر على ذلك النظرة المستقبلة لحياة أخرى هى حياة الحساب والجزاء ، وبناء على هذا يمكن السير فى خطين متوازيين أحدهما عقلى والآخر كاشف عن مضمون النصوص القرآنية المقابلة فى الموضوع نفسه والتى تلتقى كل اللقاء مع الخط الأول .

عرض موجز لمراحل الصياغة

١ — إن النظرة العلمية إلى الكون مقتصرة — كما يقول أصحابها وكما يقررها فلاسفة العصر والمختصون بفلسفة المعرفة ومناهج العلوم — على استخراج الصورة الحقيقية للكون وقوانين حوادثه ، ولا يستطيع العلم أن يجزم بما وراء ذلك ولا أن يجيب على تساؤلات الإنسان من خالق الكون ، وإلى أين ينتهى وبالتالى لم يستطع أن يرقى الإنسان ولا أن يسعده . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن ما يستخرج من الحقائق العلمية عن الكون يستخدم لغايات وأهداف لا يحددها العلم وليس ذلك من وظيفته ، فلابد إذن من الأخذ بنظرية الأخلاق ، ولابد من الأخذ بتصور عام للوجود تكون هذه

الحقائق جزءاً منه ولكنه أوسع منها فمن أين يؤخذ هذا التصور وليس هذا من اختصاص العلم التجريبي ؟

٢ — يتبع هذه الفكرة الوصول إلى عقيدة الإيمان بالله من التسلسل المنطقي الذى ينطلق من الحقائق العلمية من سنن الكون وتطوره إلى الله خالق الكون ومبدعه والخالق المقدر لسنته ونظامه السببي .

٣ — بيان أن ما انتهينا إليه من الصورة العلمية المعقولة عن الكون ومن انتهائها إلى خالق الكون هو ما جاء به القرآن فى جملته أى : النظرة الواقعية المشتملة على النظام السببى لحوادث الكون وعلى استعمال الحواس والعقل لكشف حقائقها .

٤ — لم يتحرر الإنسان باعتباره إنسانا قديما وحديثا فى ظل مختلف الأنظمة الديمقراطية والاشتراكية فهو عبد للآلة وللإنتاج وللمجتمع — كالحزب والمنظمات السياسية أو الاقتصادية وذلك يتجه لتأليه قيم لا تستحق التأليه .

فالإنتاج ورفاهية العيش هى الغايات العليا والحزب فى النظام الاشتراكى هو المشرع الأعلى وإعلاء القومية هو هدف بعض هذه الأنظمة إلى غير ذلك مما سبب الصراع بين البشر وفشو الأثرة وتردى الأخلاق نتائج كثيرة سيئة آخذة فى التزايد ولا سبيل إلى التخلص من هذه النتائج إلا بإرجاع كل من هذه القيم إلى مكانها كأجزاء من الحياة والكون وجعل المهيمن الأعلى عليها جميعا هو خالق الكون والمشرع الحقيقى للكون وللإنسان وهو الله .

إن ما كتب من قبل الغربيين أنفسهم ولا يزال يكتب فى نقد الحضارة الغربية مفيد جديد فى هذا المجال ويمكن أن يضاف إليه :

أن القرآن عنى جداً بتحرير الإنسان من العبودية للبشر سواء أكانوا ملوكا كفرعون الذى يمثل السلطة السياسية ، أو أغنياء كقارون الذى يمثل السلطة المالية ، أو كانوا أنبياء كعيسى بن مريم ، أو أى قيمة من القيم التى ذكرتها آية (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها

وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره ....) « التوبة ٢٤ » .

وقد خصص القرآن سورة خاصة للإشادة بهذا التحرير وجعل الطريق للتحرر السلبي إيجابيا بجعل الإنسان غير خاضع إلا لخالقه وخالق الكون وهذه السورة هي سورة القصص التي تنتهي بالحل النهائي المعبر عنه في آخر آية في السورة .

(ولاتدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون) .

أفكار قرآنية أساسية لبناء الصياغة :

١ — الله خالق الكون مادة ونظاما أزلي الوجود .

٢ — خلق الله الكون في البداية ثم جعل له طريقا أو أطوارا ذات سنة منتظمة لتكامل وجوده ، وهذا ما تشير إليه عبارات « في ستة أيام » و « في يومين » و « أربعة أيام » « ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده » و « إلى السماء وهي دخان . »

٣ — جعل الله الخالق لوجود الكون وحوادثه سننا (قوانين) يسير بموجبها .

٤ — العقل مستعينا بالحواس أداة لكشف حقائق الكون وسننه وإشارات القرآن في ذلك صريحة وواضحة والسنة تؤيد ذلك وتبينه .

علم أصول الفقه (٢)

تطوره وأهم ما كتب فيه

د . طه جابر فياض العلوانى

المبحث السابع

علم الأصول بعد الشافعى

إن المتتبع لما كتبه العلماء بعد رسالة الإمام الشافعى — رضى الله عنه — يجد بوضوح ارتضاء جمهور العلماء للمبادىء والأسس التى قررها ، وسيطرة هذه المبادىء والأسس على المناهج الأصولية لفترة طويلة حتى إن ما كتب بعدها إلى أوائل القرن الرابع لم يكد يخرج عنها ، فهو — كما سيأتى — بين عائد إليها بالتأييد ، أو عليها بالاعتراض ، ولقد ذكرت كتب التراجم : أن كثيراً من العلماء من مختلف المذاهب كتبوا فى مواضيع مفردة من علم الأصول كـ « القياس » و « العموم والخصوص » و « خبر الواحد » .

فقد ذكر ابن النديم فى الفهرست : أن للإمام أحمد بن حنبل — رحمه الله — المتوفى سنة ٢٣٣ هـ كتاب « الناسخ والمنسوخ » ، و « كتاب العلل »(١).

كما ذكر أن لداود الظاهرى المتوفى سنة ٢٧٠ هـ كتاب « الاجماع » وكتاب « أبطال التقليد » وكتاب « أبطال القياس » ، وكتاب « خبر الواحد » ، وكتاب « الخبر الموجب للعلم » و كتاب « الخصوص والعموم » ، وكتاب

(١) راجع : ص ٣٢ . من كتاب الفهرست لابن النديم.

« المفسر والمجمل » وكتاب « الكافى فى مقالة المطلبى » — يعنى الشافعى — وكتاب « مسئلتين خالف فيهما الشافعى » (٢) .

وكذلك ذكر أن لأبى سهل النوبختى من علماء الشيعة الإمامية فى القرن الثالث كتاب « نقض رسالة الشافعى » ، وكتاب « أبطال القياس » ، وكتب فى الرد على ابن الراوندى فى بعض آرائه الأصولية (٣) .

ومن الشيعة الزيدية كتب ، أبو على محمد بن أحمد المعروف بابن الجنيد كتاب « الفسخ على من أجاز النسخ لما تم شرعه وجل نفعه » وكتاب « الافهام لأصول الأحكام » (٤) .

وكذلك كتب علماء الحنفية فى هذه الفترة بعض الكتب : فكتب عيسى ابن أبان بن صدقة المتوفى سنة ٢٢٠ هـ : فى « خبر الواحد » ، وكتاب « إثبات القياس » وكتاب « اجتهاد الرأى » (٥) .

وكتب أبو عبد الله محمد المعروف بابن سماعة والمتوفى سنة ٢٣٣ هـ ، كتبا لم تذكر أسماؤها وإنما ذكروا له كتبا مصنفة فى أصول الفقه (٦) .

وصنف منهم فى الرد على الشافعى فيما خالفهم فيه على بن موسى القمى حيث نسب ابن النديم له كتاب : « ما خالف فيه الشافعى العراقيين فى أحكام القرآن « وكتاب : « إثبات القياس » ، وكتاب « الاجتهاد » وكتاب « خبر الواحد » (٧) .

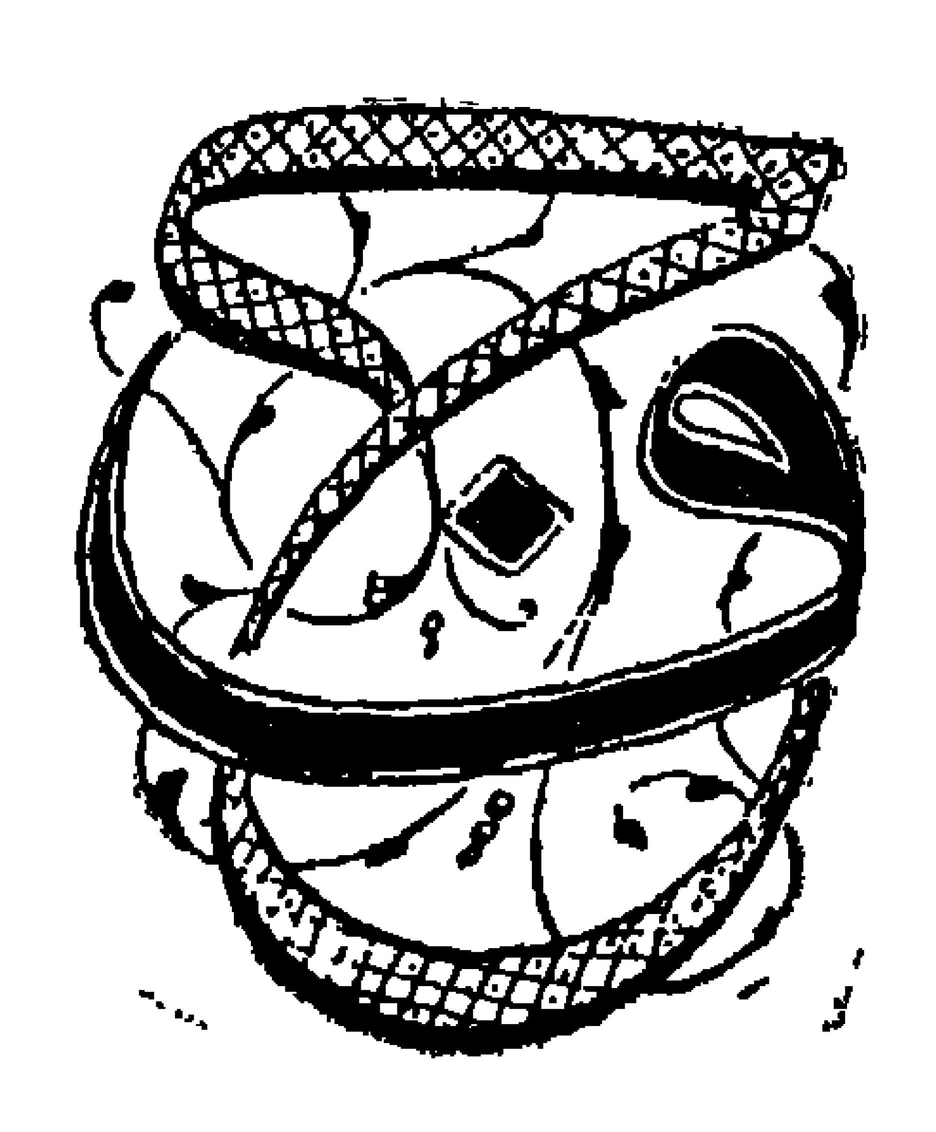
أما الشافعية فيبدو أن الكثيرين من علمائهم قد عكفوا فى هذه الفترة على دراسة ما كتبه الإمام الشافعى ، وبسط ما قرره ، والرد على اعتراضات المخالفين ، وظهرت لعلمائهم فى سنين متأخرة من هذه الفترة بعض كتب

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٥ .
(٣) نفس المصدر ص ٢٥١ .
(٤) نفس المصدر ص ٢٧٧ .
(٥) نفس المصدر ص ٢٨٤ .
(٦) نفس المصدر .
(٧) نفس المصدر ، وذكر صاحب كشف الظنون كتاب « الرد على الشافعى فيما خالف فيه القرآن » ونسبه لحسن بن أحمد المقرى . فراجع : ١-٨٣٩ .

مثل : كتب أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج المتوفى سنة ٣٠٥ ﻫ . فقد ألف في الرد على عيسى ابن أبان وناظر محمد بن داود الظاهرى [٨] ومثل إبراهيم بن أحمد المروزى صاحب المزنى الذى ألف كتابى « العموم والخصوص» و « الفصول فى معرفة الأصول » [٩] .

وهذه الكتب التى ذكرناها لا وجود لها – فى ما نعلم – فى الوقت الحاضر ، ولا نستبعد أن تكون قد أدرجت فى غيرها وضاعت أسماؤها الأولى ، ويبدو من عناوينها أنها رسائل صغيرة ، فى جزئيات محددة من علم الأصول ، وأنها – كما أشرنا – لا تعدو أن تكون رسائل مبنية على ما كتب الإمام الشافعى سواء أجاءت مؤيدة له أم مخالفة .

أما الكتب الشاملة لمختلف المواضيع الأصولية فلم تسجل كتب السير والتراجم شيئا منها – فيما أطلعنا عليه – لعلماء هذه الفترة .



(٨) الفهرست ص ٢٩٩ .

(٩) نفس المصدر .

المبحث الثامن

علم الأصول فى القرن الرابع الهجرى

يعتبر الربع الأول منه أيضا امتداداً للفترة السابقة من حيث خلوها من كتاب جامع لأهم مواضيع أصول الفقه غير ما كتب الشافعى ، ومن حيث عكوف العلماء على ما كتب الإمام فيه ، وفى هذه الفترة ظهرت أهم شروح « الرسالة » ، كشرح : محمد بن عبد الله أبى بكر الصيرفى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ. قال الشيرازى عنه : إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعى (١) .

وشرح أبى الوليد النيسابورى وهو حسان بن محمد بن أحمد بن هارون القرشى الأموى المتوفى سنة ٣٤٩ هـ (٢) .

وشرح القفال الشاشى الكبير محمد بن على بن إسماعيل المتوفى سنة ٣٦٥ هـ أو (٣٣٦) هـ كما فى طبقات الشيرازى . ونقله عنه ابن السبكى أيضا ولكنه رجح ما أرخه الحاكم لوفاته وهو الأول . ووافقه على ذلك ابن هداية أيضا ، ولعل ما فى طبقات الشيرازى مصحف عن (٣٦٣) إذ لا يعقل أن يكون كل هذا الفرق فى تحديد سنة الوفاة (٣) .

---

(١) راجع : طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩١ ، ولم يذكر له كتابا بعينه وإنما قال : وله مصنفات فى أصول الفقه وغيرها . والفهرست ص ٣٠٠ وذكر له كتابا آخر فى الرد على ابن طالب الكاتب فى نقضه للرسالة ، وطبقات ابن السبكى ٢-١٦٩ ، ١٧٠ ، ومفتاح السعادة ٢-٣١٧ ، وكشف الظنون ١-٨٧٣ . ومقدمة الرسالة لأحمد شاكر ص ١٥ .

(٢) ترجم له ابن السبكى فى ٢-١٩١ ، ولم يشر لشرحة على الرسالة ، وترجم له ابن هداية ووصف شرحه بأنه حسن ، ولكنه قليل الوجود . أنظر ص ٢٢ ، وكشف الظنون ١-٨٧٣ .

(٣) ترجم له ابن السبكى فى الطبقات ٢-١٧٦ وذكر شرحه للرسالة ، وترجم له الشيرازى فى طبقات الفقهاء ص ٩١ وذكر شرحه على الرسالة كما ورد ذكر شرحه فى كشف الظنون ١-٨٧٣ .

وشرح أبى بكر محمد بن عبد الله الشيبانى الجوزكى النيسابورى — الإمام الحافظ المتوفى سنة ٣٨٨ (١) .

وشرح والد إمام الحرمين — أبى محمد الجوينى : عبد الله بن يوسف المتوفى سنة ٤٣٨ هـ (٢) .

وهناك خمسة آخرون أيضا قد شرحوا « الرسالة » هم : أبو زيد الجزولى ، ويوسف بن عمر ، وجمال الدين أقفهسى ، وابن الفاكهانى ، وأبو قاسم عيسى بن ناجى ، ولم نستطع أن نترجم لهؤلاء الشراح الخمسة (٣) .

وهذه الشروح لا ندرى ما إذا كانت كلها قد فقدت أو بعضها ، فإن ما حفظته كتب الأصول منها لا يعدو أن يكون نقولا مختصرة من شرح الصيرفى ، وبعض نقول أخرى وردت استطراداً من شروح غيره .

وعدا شروح الرسالة حفظت لنا كتب التاريخ أسماء بعض الكتب التى تشير أسماؤها إلى أنها كتب جامعة لمواضيع الأصول (٤) ، إضافة إلى كتب

---

(١) راجع : طبقات ابن السبكى ٢–١٦٩ ، وكشف الظنون ١–٨٧٣ ، ومقدمة أحمد شاكر للرسالة ص ١٥ .

(٢) ترجم له ابن السبكى فى طبقاته ٣–٢٠٨ — ٢٠٩ وذكر شرحه على الرسالة كما نقل شيئا عن شرحه فى ٢–١٧٧ . خلافا لما صرح به المرحوم أحمد شاكر من أنه لم يذكر الشرح ، أنظر مقدمته ص ١٥ . كما ترجم له وذكر شرحه طاش كبرى زاده فى مفتاح السعادة ٢–٣٢٥ ، ونقل الشيخ أحمد شاكر أن الزركشى ذكره وصاحب كشف الظنون ولم أقف على ذكره فى الكشف

(٣) راجع : كشف الظنون ٨٧٣ ، ومناهج البحث للنشار ٦٣ .

(٤) مثل كتاب أبى حامد البصرى الشافعى المتوفى سنة ٣٦٢ كما فى طبقات ابن السبكى ٢–٨٢ — ٨٣ ، وقد نسب إليه ابن النديم فى الفهرست كتاب الأشراف على أصول الفقه ص ٣٠١ ، ولم يذكره ابن السبكى لكنه قال : وكتابه المرسوم « بالجامع » أمدح له من كل لسان لإحاطته بالأصول والفروع . . . الخ وكتاب أبى الفرج المالكى عمر بن محمد المتوفى سنة ٣٣١ «واللمع» فى أصول الفقه — ذكره ابن النديم ص ٢٨٣ .

وكتاب الأبهرى المالكى أبى بكر محمد بن عبد الله المتوفى سنة ٣٧٥ هـ قال ابن النديم وهو يذكر كتبه : وكتاب فى أصول الفقه لطيف .

كثيرة فى مواضيع مفردة منه : كالقياس ، والاجماع ، وغيرهما [1] بأقلام الشافعية وغيرهم .

وهذا الذى كتب فى هذه الفترة من خلال ما ذكرته كتب السير والتراجم لا يمكن الاعتماد عليه لتسجيل تطور لعلم الأصول يذكر ، بعد ما كتبه الإمام الشافعى فما أشرنا إليه مما كتب — سواء أكان جامعا أم فى مواضيع مفردة — قائم على ما كتب الإمام كما هو ظاهر ، إذ هولا يعدو فى الغالب أن يكون شرحا لما جاء به الإمام وتثبيتا له من أتباعه أو ردا ونقضا عليه من المخالفين ، أو ردا على ما أورد عليه ، ولذلك فان رسالة الشافعى والمباحث الأخرى التى كتبها بقيت هى محور الدراسات الأصولية فى هذه الفترة دون كبير تطور ، كما بقى أسلوبه والمبادىء التى قررها لهذا العلم هى السائدة .

وكتابى « مأخذ الشرائع » و « الجدل » لأبى منصور محمد بن محمد الماتريدى الحنفى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ ، الذين امتدحهما علاء الدين الحنفى كما نقله عنه صاحب كشف الظنون فى ١—١١٠— ١١١ ، وأشار إلى أنهما هجرا لتوحش الألفاظ المعانى أو لقصور الهمم والتوانى .

ويعتبر منها أيضا أصول أبى الحسن الكرخى الحنفى المتوفى سنة ٣٤٠ هـ ، وكذلك أصول الجصاص أبى بكر الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ ، وإن كنا نعتقد أن هذين الكتابين لا يمكن إعتبارهما من كتب أصول الفقه بالمعنى المعروف له ، إلا بنوع من التساهل وإن كان الأحناف قد استفادوا منهما كثيرا فيما بعد فى كتابة الأصول ، وهما أقرب إلى كتب « قواعد الفقه الكلية » منهما إلى الكتب الأصولية .

(١) أمثال ما كتبه يحيى بن محمد الساجى ، ومحمد بن أسحق القاشانى وغيرهما من الشافعية ، وعيسى بن أبان ، وابن سماعة من الحنفية وإبراهيم بن حماد وغيره من المالكية .

المبحث التاسع

علم الأصول فى القرن الخامس

ذهب معظم الكاتبين فى تاريخ علم الأصول إلى أن التطور الحقيقى لعلم أصول الفقه – بعد الشافعى – حدث على يدى القاضيين : أبى بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ وعبد الجبار الهمدانى المعتزلى المتوفى سنة (٤١٥ هـ) .

قال الزركشى فى البحر المحيط (حتى جاء القاضيان قاضى السنة أبو بكر الطيب وقاضى المعتزلة عبد الجبار ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وفصلا الاجمال ، ورفعا الأشكال . واقتفى بآثارهم ، وساروا على لاحب نارهم)(١) .

ومن هنا لقب القاضى الباقلانى بـ « شيخ الأصوليين » . (٢)

وقد ألف القاضى كتابه « التقريب والارشاد » ويبدو أن كتابه هذا فقد فى عصور متأخرة ، ذلك لأن ابن السبكى نقل ما يشير إلى أنه اطلع عليه – حيث قال : وقد كنت أغتبط بكلام رأيته للقاضى أبى بكر فى التقريب والارشاد .. (٣)

وقد اختصر كتاب القاضى المذكور أمام الحرمين أبو المعالى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ بكتاب سماه (التلخيص) أو (الملخص) ، وأخذ الأصوليون ينقلون آراء القاضى الأصولية عن « تلخيص » إمام الحرمين .

كما ألف على نهج القاضى كتابه « البرهان » الذى اعتبر من أهم كتب الأصول للشافعية والمتكلمين فى هذه الفترة : فقد اشتمل على مباحث الأصول عامة فى أسلوب بليغ وعبارة عالية لا يفهمها إلا من له قدم فى اللغة العربية(٤).

---

(١) راجع : أصول الباحسين ٦١٨ ، والقاضى عبد الجبار الهمدانى ص ٨٣ للمرحوم عبد الكريم عثمان .

(٢) تكرر تلقيب القاضى بهذا اللقب فى مواضع كثيرة من نفائس الأصول . أنظر : مثلا ١–١٩ أ .

(٣) راجع : الطبقات ٢– ١٧٧ .

(٤) راجع : مذكرة الشيخ مصطفى وزملائه ص ١٠ .

وكان حراً فى منهجه يسير مع الدليل حيث كان ، حتى أنه خالف إماميه : — الأشعرى — والشافعى — فى مسائل كلامية وأصولية وفقهية ولعل هذا هو السبب الذى جعل علماء الشافعية ينصرفون عن شرحه وإن كانت كتبهم تكثر النقل عنه . بينما شرحه عالمان من المالكية هما الإمام أبو عبد الله المازرى ، ولم يتم شرحه ، وأبو الحسن الانبارى ثم جمع بين الشرحين أبو يحيى ، وكل هؤلاء قد تحاملوا على إمام الحرمين لما رأوا من جرأته فى الرد على الإمام الأشعرى فى ما خالفه فيه وعلى الإمام مالك فى مسألة « المصالح المرسلة » . وللبرهان . نسخ خطية قليلة (١) .

ولما كان أبو المعالى واحدا من مشايخ — حجة الإسلام — الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ فقد أثر منهجه فيه ، ولما كتب « المستصفى » بعد خروجه من خلوته كتب له مقدمة أتى فيها على معظم مباحث علم المنطق ، وأفاض فيها خصوصا ما يتعلق بالحد وشروطه ، والدليل وأقسامه (٢) . ثم تناول الأقطاب الأربعة التى حصر فيها مباحث الكتاب ، ولم يترك شيئا من مباحث علم الأصول التى عنى بها المتأخرون . إلا القليل كما فعل شيخه أبو المعالى فى البرهان ، ومن قبله الباقلانى فى التقريب والارشاد وإذا كان لشيخه أبى المعالى آراء خاصة خالف فيها الأشعرى ، والشافعى ، فإن له هو الآخر آراء خاصة فى بعض المسائل لم يرتضها المتأخرون وتناولوها بالنقد والتمحيص (٣) ، ثم تتابع الأصوليون بعد الغزالى سائرين فى الطريق الذى سار فيه منتهجين منهجه فى كتابة المقدمات الأصولية ، وقد كانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق الأرسطى المقدمات المنطقية ، ومباحث الألفاظ (٤) .

---

(١) راجع : مذكرة فى مبادىء أصول الفقه للأساتذة مصطفى عبد الخالق وزميليه ص ١٠ . وقد قام بتحقيق كتاب البرهان فى الآونة الأخيرة أحد طلاب الدراسات العليا فى الأزهر ونال على ذلك درجة الدكتوراه .

(٢) راجع : مقدمة المستصفى ١—١٠ — ٥٥ .

(٣) راجع : المذكرة السابقة ص ١١ .

(٤) راجع : أصول الفقه للباحسين . ١٢٦

ولقد سار المعتزلة جنبا إلى جنب مع الأصوليين المتكلمين من الشافعية فى كتابة الأصول . ففى الوقت الذى كتب فيه الباقلانى (التقريب والارشاد) كتب معاصره القاضى عبد الجبار المعتزلى كتابيه « العهد » ، و « العمدة » كما خصص للأصول فى كتابه « المغنى » الجزء السابع عشر .

وكما لخص إمام الحرمين ماكتبه الباقلانى ، وكتب إضافة إليه « البرهان » و « الورقات » فقد شرح أبو الحسين البصرى المعتزلى المتوفى سنة ٤٣٥ هـ كتاب « العهد » ثم شعر بطول شرحه هذا فلخصه فى كتابه « المعتمد » وكتب إضافة إليه تصانيف أخرى [١] .

وقد سارت كتب الفريقين — الشافعية والمعتزلة — على نمط واحد من التأليف وطريقة واحدة فى التبويب والتنظيم غلب عليها اسم طريقة المتكلمين وقد أصبحت هذه الطريقة طريقة من عدا الحنفية من الأصوليين [٢] .

وقد يظن البعض أن جر المباحث الكلامية إلى علم الأصول يرجع إلى القاضيين الباقلانى وعبد الجبار . [٣] ولعل هذا الظن عائد إلى أن إنتاج من سبقهما لم يكتب له البقاء ، ومع التسليم بأن أثر القاضيين فى أصول الفقه — مباحث وأساوب تدوين — ظاهر ، فاننا نعتقد أن جر المباحث الكلامية إلى علم الأصول سابق لهما بكثير ، والاستفادة من الأقيسة المنطقية فى الاستدلال ، والجدل ، وكذلك مباحث الحدود وما شابهها من الأمور الشائعة والمتداولة بين العلماء قبل القاضيين بكثير : فقد نقل ابن السبكى عن القاضى الباقلانى فى « التقريب » والاستاذ أبى اسحاق فى « التعليقة » قولهما : « اعلم أن هذه الطائفة — من أصحابنا — : ابن سريج وغيره ، كانوا قد برعوا فى الفقه وغيره ،

---

(١) وقد طبع « المعتمد » فى دمشق مع كتابى « زيادات المعتمد » و « القياس الشرعى » سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ . من قبل المعهد الفرنسى فيها .

(٢) وفى هذه الفترة ظهر من مؤلفات الشيعة الإمامية كتاب « الذريعة إلى أصول الشريعة » للشريف المرتضى المتوفى سنة (٤٣٦) ، ثم كتاب « العدة » ، فى الأصول لمحمد بن الحسن الطوسى المتوفى سنة (٤٦٠) . راجع : أصول الفقه للباحسين ٦١٩ .

(٣) راجع : أصول الفقه للباحسين ٦١٨ .

ولم يكن لهم قدم راسخ فى الكلام ، وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة ، فاستحسنوا عباراتهم وقولهم : يجب شكر المنعم عقلا ، فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما تؤدى إليه هذه المقالة » (١) .

والمعروف أن ابن سريج توفى سنة (٣٠٥ هـ) ، بل إن هناك من ظن بأن الإمام الشافعى — رضى الله عنه — قد تأثر فى كتابة الرسالة بعوامل غير إسلامية كالمنطق الارسططاليسى ؟

ويرى الدكتور على سامى النشار أن مما ساعد على هذا الظن ، انتشار المنطق فى العالم الإسلامى قبل عصر الشافعى بكثير ، ومعرفة الإمام الشافعى للغة اليونانية . واعتباره القياس الأصولى وهو : التمثيل عند أرسطو ظنيا (٢) .

وقد ناقش النشار هذا ودفعه بأنها : أدلة غير واضحة فى الدلالة على تأثر الرسالة بمنطق ارسطو وذلك — على حد قوله — : لكون المنهج الأصولى قد تكون إلى حد كبير (٣) ، ولكون الشافعى نفسه كان له موقف إيجابى من منطق أرسطو يمثل فى هجومه الشديد عليه إلى درجة وصلت به حد التحريم (٤) .

تأثر الأصول بالمباحث الكلامية :

هذا ويعتذر أهل السنة عن اقحام بعض المباحث الكلامية فى علم الأصول بأن المعتزلة كانوا هم البادئين بذلك فإنهم أضافوا إلى علم الأصول قواعد بنوها على قواعدهم الكلامية فكان لابد من تناول هذه المباحث فيه لعلاقتها بهذه القواعد .

ولكن فى النفس ميلا إلى القول بأن هذا التوافق بين الشافعية والمعتزلة فى كتابة الأصول راجع إلى انتقال بعض علماء الاعتزال إلى مذهب الشافعى بعد انتشاره مثل : أبى بكر القفال الشاشى الكبير — قال ابن عساكر : وبلغنى أنه كان مائلا عن الاعتدال . قائلا بمذهب الاعتزال (٥) .

---

(١) راجع : طبقات ابن السبكى ١-١٧٧ .
(٢) راجع : مناهج البحث للنشار ٥٩ — ٦٢ .
(٣) أى : قبل أن يكتب الإمام الرسالة .
(٤) المصدر السابق .
(٥) راجع : تبيين كذب المفترى ١٨٢ — ١٨٣ .

ويقول ابن السبكي بعد أن نقل قول ابن عساكر المذكور : قلت : وهذه فائدة جليلةانفرجت بها كربة عظيمة ، وحسيكة فى الصدر جسيمة وذلك أن مذاهب تحكى عن هذا الإمام فى الأصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة . وطالما وقع البحث فى ذلك حتى توهم أنه معتزلى[1] فاذا علم أن أهل العلم اتفقوا على أن القفال أعلم الشافعية فى الأصول فيما وراء النهر[2] ، وأن مذهب الشافعى عنه انتشر فيما وراء النهر[3] .

يمكن حينئذ تقدير الأثر الذى يتركه مثله فى هذا التوافق لاسيما وأنه شرح الرسالة ، وكتب غير شرحه هذا مصنفات أخرى فى الأصول .

هذا وقد اعتبرت الكتب الأربعة – « البرهان » لإمام الحرمين ، و « المستصفى » للغزالى – من الشافعية – و « العهد » للقاضى عبد الجبار ، وشرحه « المعتمد » لأبى الحسين البصرى – من المعتزلة – قواعد هذا العلم وأركانه[4] .

دور الحنفية :

أما عن دور الحنفية فى تطوير علم الأصول فيقول علاء الدين فى « ميزان الأصول » : اعلم أن أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب ، وأكثر التصانيف فى أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا فى الأصول ، ولأهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع ولا اعتماد على تصانيفهم .

وتصانيف أصحابنا قسمان : قسم وقع فى غاية الأحكام والاتفاق لصدوره ممن جمع الأصول والفروع مثل (مأخذ الشرع) وكتاب (الجدل) للماتريدى

---

(١) راجع : الطبقات ٢–١٧٧ . ط الحسينية .

(٢) المصدر السابق .

(٣) راجع : طبقات ابن هداية ٢٨ .

(٤) راجع : مقدمة ابن خلدون ٣–١١٦٥ .

ونحوهما وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني ، وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع غير أنهم لما لم يمهروا في دقائق الأصول ، وقضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأى المخالفين في بعض الفصول . ثم هجر القسم الأول إما لتوحش الألفاظ والمعاني ، وإما لقصور الهمم والتواني (١).

وبقطع النظر عما في هذا القول من مجال للمناقشة فإنه قريب جداً من الواقع في بيان دور الحنفية في تطوير الأصول وكتابته .

فإن كتبهم بعد الماتريدي لا يكاد يعرف من بينها كتاب أصولي بالمعنى المعروف قبل كتاب أبي زيد عبد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ المرسوم بـ « تقويم الأدلة » فإن أقدم من كتب في هذا العلم منهم بعد الماتريدي معاصره أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٣٣ كتب فيه رسالة سميت « أصول الكرخي » وهي صفحات قليلة طبعت ملحقة بتأسيس النظر للدبوسي تشغل الصفحات من ٨٢ وما بعدها ويمكن أن تعتبر من باب قواعد الفقه الكلية فهي إليه أقرب منها إلى أصول الفقه .

ثم جاء أبو بكر الرازي الجصاص فكتب (أصوله) أيضا كمقدمة لكتابه « أحكام القرآن » .

وكتب أبو زيد الدبوسي « تأسيس النظر » مستفيدا من بعض قواعد سابقيه الكرخي والجصاص . وموسعا ومفصلا فيها ، كما تطرق بإشارات موجزة إلى ما اتفق فيه الحنفية مع غيرهم في الأصول وما اختلفوا فيه .

وتبعه بعد ذلك فخر الإسلام البزدوي المتوفى سنة (٤٨٢) هـ فألف كتابه « كنز الوصول إلى معرفة الأصول » ويعتبر الكنز أول تأليف أصولي للأحناف بمفهوم الأصول ، فقد تناول فيه المباحث الأصولية التي يتناولها الأصوليون من المتكلمين ، ولكن على طريقة الأحناف الخاصة التي سنأتي على إيضاح خواصها ، وقد اهتم به الأحناف كثيراً وكتبوا عليه أكثر من

---

(١) راجع : كشف الظنون ١ — ١١٠ — ١١١ .

شرح ، وأهم شروحه وأحسنها شرح «كشف الأسرار» للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي المتوفى سنة ٧٣٠ هـ وهو مطبوع بالاستانة.

وذكر صاحب كشف الظنون أن أبا المكارم أحمد بن حسن الجاربردي الشافعي المتوفى سنة ٧٤٦ قد شرحه أيضا (١).

كما كتب شمس الأئمة السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣ هـ أصوله المطبوع في جزءين في مصر. كان له مثل بيان كتاب البزدوي ولكنه أوسع عبارة وأكثر تفصيلا (٢)، وهو عالة على تقويم الأدلة حتى يعتبر وكأنه نسخة منه يظهر ذلك لمن يطالع الكتابين.

وقد انصرف علماء الأحناف إلى العكوف على كتابي البزدوي والسرخسي لفترة طويلة وبخاصة الأول لأن أصول السرخسي كما قال في مقدمته لها: إن ما كتبه كان الغرض منه بيان الأصول التي استند إليها في شرح كتب الإمام محمد بن الحسن (٣).

وعلى هذا: فيمكن القول بأن التطور الحقيقي لأصول الفقه على طريقة الحنفية كان على يد البزدوي. ولسنا بحاجة إلى التدليل على تأثر البزدوي، ومعاصره السرخسي بالمتكلمين، لأن ما نقلناه من علاء الدين الحنفي يكفي مؤنة هذا فهو قد قال: عن مثل السرخسي والبزدوي بأن كتبهم في نهاية التحقيق في المعاني، وحسن الترتيب، ... إلا أنهم أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول (٤).

ومما تقدم يظهر أن أصول الفقه بوصفه علما مخصوصا قد تكامل نموه واتضحت مباحثه، وانحصرت مسائله في أواخر القرن الرابع، وعلى امتداد القرن الخامس، وفي هذا القرن دون علماء كل مذهب أصول مذهبهم،

---

(١) راجع كشف الظنون ١ — ١١٢

(٢) والكتاب طبع في دار الكتاب العربي بتحقيق أبي الوفا الأفغاني سنة ١٣٧٢ هـ.

(٣) راجع: ١—١٠.

(٤) ومثل رأي علاء الدين الحنفي رأي الدهلوي في كتابه «الانصاف في بيان أسباب الاختلاف». راجع: أصول أبي زهرة ٣١.

وتركوها لمن بعدهم ليشرح أو يختصر ويلخص أو يخرج على هذه الأصول .

كما يتضح أن كل من كتب فى الأصول من مختلف المذاهب كان بين ملتزم لطريقة الشافعى سائر على نهجها ، وبين متأثر بنهج الشافعى تأثراً لا يكابر فيه إلا أنه اختط لتقرير أصوله سبيلا آخر .

ومن الفريق الأول المالكية والحنابلة ، فالمالكية قبلوا أصول الشافعى ، وارتضوا مناهجه ، وزادوا عليه ما خالفهم فيه : من إجماع أهل المدينة ، والمصالح المرسلة والاستحسان ، وكذلك الحنابلة ساروا على نهجه ، وأضافوا ما خالفهم فيه وذكروا أصولهم له .

وأما الحنفية فقد تأثروا بنهجه أيضا وأخذوا مما أخذ وزادوا ما خالفهم فيه مثل العرف والاستحسان (١) وإن كانوا قد ساروا فى تقرير الأصول وكتابتها على غير الأسلوب الاستدلالى الذى سلكه الشافعية ومتابعوهم ، وسنأتى على خصائص كل من الأسلوبين تفصيلا .



(١) راجع أصول أبى زهرة ١٧ .

المبحث العاشر

علم الأصول فى القرن السادس

بعد أن ألف الغزالى « المستصفى » وكتب أبو الحسين « المعتمد » على طريقة المتكلمين وحرر البزدوى والسرخسى أصولهما على طريقة الأحناف . وقف علم الأصول عند حدود ما تكون منه من مباحث الشطر الأول وما جاء من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح ووضع له فى قوالب مختلفة (١).

وأبرز من قاد هذه الحركة فحلان من فحول المتكلمين — هما : الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازى صاحب كتاب « المحصول فى علم الأصول » (٢) . والذى قام بشرحه واختصاره والتعليق عليه عدد كبير من العلماء .

وسيف الدين الآمدى فقد لخص الكتب التى لخصها الفخر فى كتاب سماه (الإحكام فى أصول الأحكام) . وقد حظى الأحكام أيضا بالشرح والاختصار فقد اختصره الآمدى نفسه فى « منتهى السول » كما اختصره ابن الحاجب المالكى المتوفى سنة (٦٤٦ هـ) . بكتابه « منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل » ثم اختصر ابن الحاجب مختصر ، هذا بكتاب آخر سماه (مختصر المنتهى) . وخير شروح المنتهى شرح عضد الدين الايجى المتوفى سنة (٧٥٦ هـ) وكتب عليه السيد والسعد كتابة مفيدة .

---

(١) راجع : مقدمة دراز لموافقات الشاطبى ١-٦ .

(٢) الذى قمنا بتحقيقه تحقيقاً علمياً متقناً عن ثمانية نسخ . ولا يزال مخطوطا ينتظر الطبع .

المبحث الحادى عشر

علم الأصول فى القرن السابع وما بعده

فى هذا القرن اتجه العلماء إلى الكتابة بأسلوب الجمع بين الطريقتين – طريقة المتكلمين ، وطريقة الحنفية – حيث ساروا على أسلوب : تحقيق القواعد الأصولية بالأدلة النقلية والعقلية – على طريقة المتكلمين – وتطبيق ذلك على الفروع الفقهية – على طريقة الأحناف – .

وأشهر الكتب التى افتتحت بها هذه الطريقة : كتاب الساعاتى مظفر الدين أحمد بن على المتوفى سنة ٦٩٤(بديع النظام الجامع بين كتابى البزدوى والأحكام وهو مطبوع (١) .

وتلاه صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المتوفى سنة ٧٤٧ هـ ، فألف كتابه المسمى (التنقيح) ثم شرحه بـ (التوضيح) وقد لخص فيه أصول البزدوى ومحصول الفخر الرازى ، ومختصر ابن الحاجب ، وقد وضعت عليه حواش كثيرة أشهرها كتاب (التلويح) لسعد الدين التفتازانى . وهو مطبوع أيضا .

كما كتب تاج الدين عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى السبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ كتابة : « جمع الجوامع » ذكر فى مقدمته أنه جمعه من زهاء مائة مصنف ، وهو الذى اهتم العلماء المتأخرون بشرحه وباختصاره ، وممن شرحه برهان الدين الزركشى وقد طبع الجزء الأول من شرحه فى القاهرة بحاشية للشيخ بخيت – رحمه الله – وأجل شروحه وأهمها « شرح الجلال المحلى » الذى طبع منفردا ومع حواش عدة مشهورة .

---

(١) ومن كتب الحنفية المشهورة التى كتبت فى هذه الفترة « منار الأنوار » لأبى البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفى ، والمتوفى ٧٢٠ هـ وهو كتاب صغير الحجم ولكن علماء الحنفية توافروا على شرحه ووضع الحواشى والتعليقات عليه حتى صار من الكتب المهمة فى أصول الحنفية .

كما كتب أبو اسحق الشاطبى ، إبراهيم بن موسى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ كتابه (الموافقات) تناول بالبحث فيه مقاصد الشارع باسهاب إضافة إلى مباحث أصولية أخرى ، وكتابه هذا وإن كان قد لاقى الكثير من الإهمال حتى لا يكاد يعد فى كتب الأصول ، إلا أنه يعتبر بحق معرضا حسنا لما تضمنه التشريع الإسلامى من حكم ومصالح ، إدراكها يعتبر على جانب من الأهمية كبير .

ثم ألف محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ ، كتابا سماه (التحرير) وشرحه تلميذه محمد بن محمد أمير حاج الحلبى المتوفى سنة ٨٧٩ هـ بشرح سماه (التقرير والتحبير) وهما مطبوعان ، وهناك شرح آخر له مطبوع اسمه (التيسير) لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه .

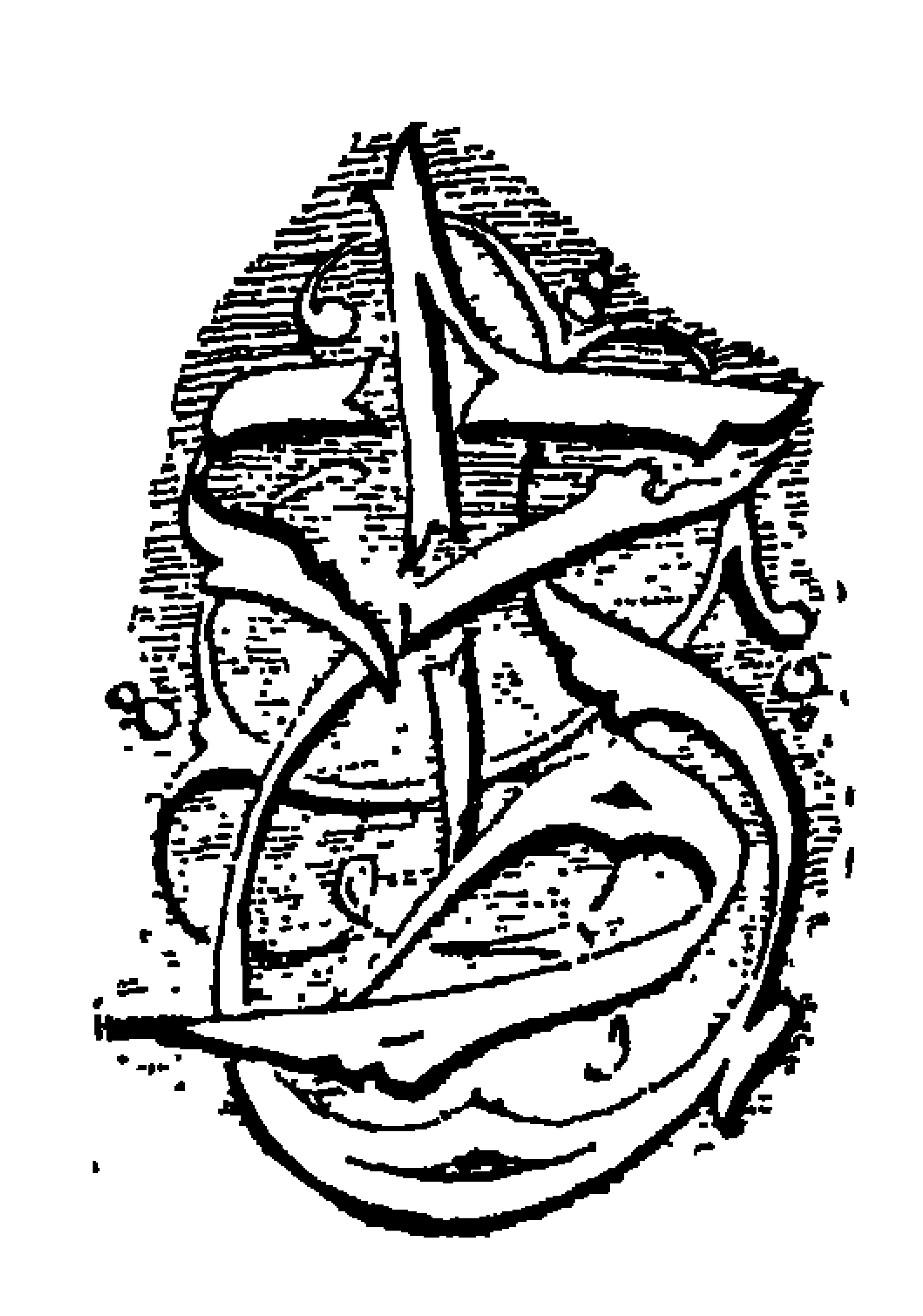
وفى القرن الثانى عشر كتب محب الله بن عبد الشكور البهارى الحنفى المتوفى سنة (١١١٩ هـ) كتابه (مسلم الثبوت) وهو من أدق وأجل وأجمع ما كتب متأخرو الحنفية ، وقد طبع منفردا كما طبع مع شرح له فى الهند ، وطبع مع شرحه : فواتح الرحموت مع مستصفى الغزالى فى مصر طبعات عدة .

وهذه الكتب فى جملتها كانت تسعى إلى إقرار مذاهب أصحابها وإبطال آراء مخالفيهم . ولولا هذا لكانت أهم رصيد ثقافى تشريعى مقارن .

وفى القرن الثالث عشر الهجرى ظهر كتاب قيم فى علم الأصول هو كتاب « ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » لكاتبه القاضى محمد بن على ابن عبد الله الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ . كان يمكن أن يكون أساسا لنوع من الدراسات النقدية فى علم الأصول ، فقد قصد مؤلفه استعراض مختلف الآراء فى المسائل الأصولية ، مع استدلالات أصحابها ، وعمد إلى ترجيح ما رآه راجحا من غير تقيد بمذهب من المذاهب ، ولم يتناول من المقدمات الأصولية التى اعتاد سابقوه تناولها فى أوائل صفحات كتبهم إلا ما رآه ضروريا ، وكل ذلك بأسلوب حسن واضح ، وقد طبع عدة طبعات إلا أنه لم يحظ بالاهتمام الذى يجعله فى مصاف كتب الأصول المقروءة فى معاهد العلم .

وقد لخصه محمد صديق خان بهادر المتوفى سنة ١٣٠٧ فى كتابه « حصول المأمول من علم الأصول » مع حذف ما لم يرتضه والحاق بعض مالم يكن فيه من مسائل الحروف (١) .

وبعد أن عرفنا بأهم الكتب الأصولية التى كتبت على الطريقتين — طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية ، لابد من تلخيص أهم مزايا وخواص كل واحدة من الطريقتين .



(١) راجع : أصول الفقه للباحسين ١٣٢ .

المبحث الثانى عشر

طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية

طريقة المتكلمين :

سميت بذلك لأنها قائمة على ما يسير عليه المتكلمون من الاستدلال العقلى ولأن أكثر الكاتبين على هذه الطريقة كانوا من علماء الكلام سواء أكانوا من الشافعية أم من المعتزلة ، وتسمى بطريقة الشافعية أيضا لأن الشافعية هم الذين سبقوا للكتابة على هذه الطريقة ، ولأن مؤسس علم أصول الفقه جملة هو الإمام الشافعى .

وعلى هذه الطريقة كتبت كتب جميع المذاهب الأصولية عدا الحنفية وأهم خصائص هذه الطريقة :

١ — إن القواعد الأصولية فى هذه الطريقة تقرر وفقاً للأدلة والبراهين بقطع النظر عن الفروع الفقهية المذهبية المتعلقة بهذه القواعد ، وإذا تناولوا الفروع الفقهية فإنما يتناولونها للتمثيل ، لا لبناء القواعد عليها .

٢ — فى هذه الطريقة يتناول الكاتبون مواضيع كلامية هامة كالتحسين والتقبيح العقليين ، ووجوب شكر المنعم بالعقل أو بالشرع ، وعصمة الأنبياء وتتدرج فى التدليل على الآراء المختلفة كثير من المباحث الفلسفية ، والحجاج المنطقى .

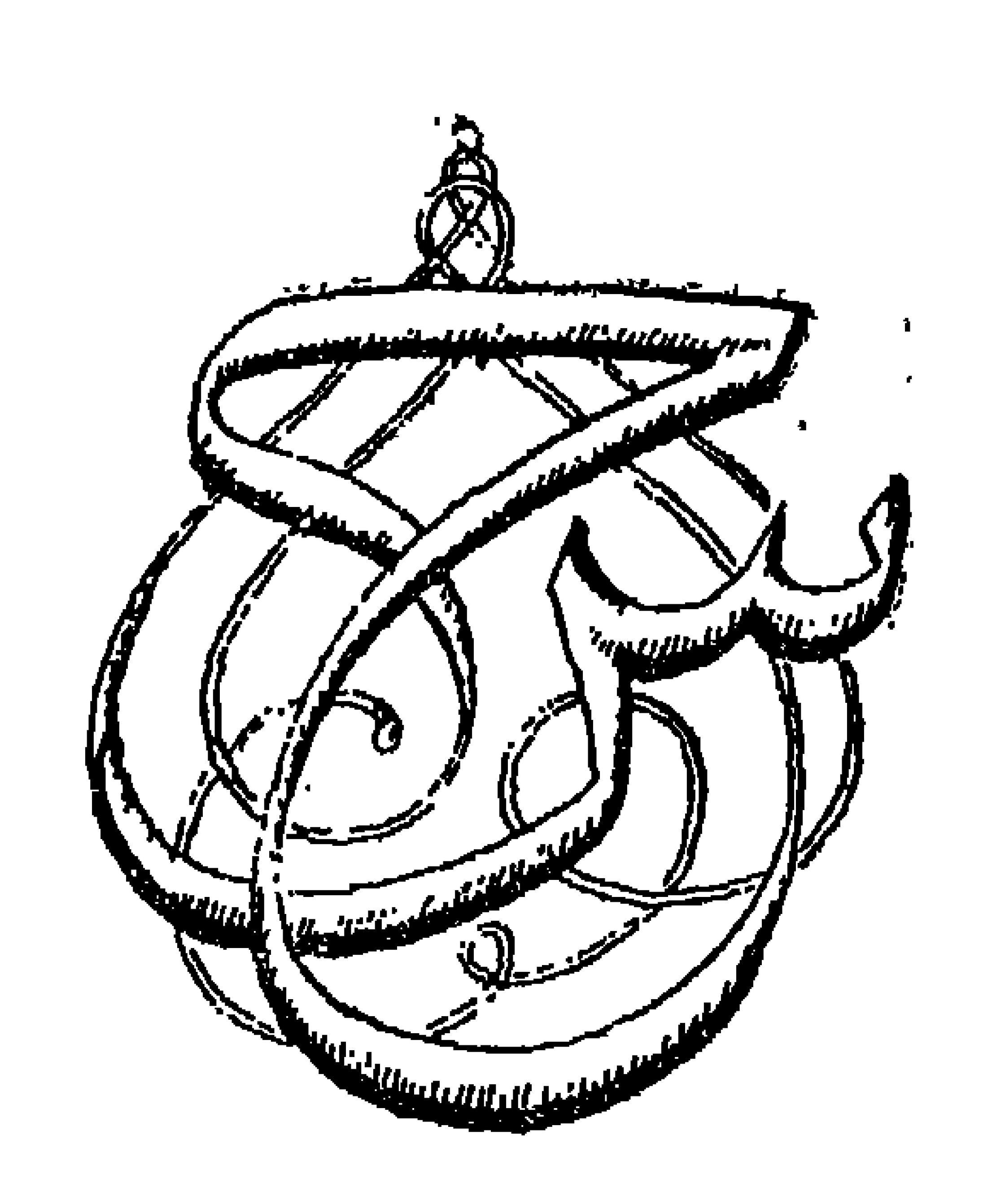
ومن أهم فوائد كتابة الأصول بهذه الطريقة : أن القواعد الأصولية فيها تدرس دراسة عميقة فاحصة تستهدف تقريرها وإثباتها ، لتحكم الفروع الفقهية ولتكون أساسا لاستنباطها . فهى التى تخضع لها الفروع ولا يخضع فى تقريرها للفروع .

طريقة الحنفية :

وتمتاز بما يلي :

١ – أن القواعد تقرر تابعة للفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم ، فما كان من قواعد الأصول منبثقا عن هذه الفروع غير متعارض معها أقروه ، وما تعارض مع أحكام الفروع المقررة عن هؤلاء الأئمة رفضوه – ولعل هذا من أقوى الأدلة على أن أئمة الحنفية لم يسبقوا الإمام الشافعي في كتابة الأصول كما زعم البعض – فإنهم لو تركوا لمن بعدهم مناهج أصولية مقررة لما اضطروا إلى تتبع الفروع المنقولة عنهم ليستنبطوا منها أصولهم .

٢ – ونتيجة لهذا فقد اتسمت كتب الأصول المكتوبة على هذه الطريقة بكثرة الأمثلة والشواهد من الفروع الفقهية . وأحيانا تعدل القاعدة الأصولية إذا ما خالفت الفروع (١) .



(١) راجع : أصول أبي زهرة ٢٢ ، و زكي الدين شعبان ١٧

المبحث الثالث عشر

علم قواعد الفقه الكلية

قد تبدو طريقة الحنفية لأول وهلة قليلة الجدوى ضئيلة الأثر ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأنه إذا كان الأحناف قد خرجوا أصولهم على الفروع فإن هناك الكثير من علماء المذاهب الأخرى وبعض الأحناف استفادوا من هذه الطريقة لتخريج فروعهم الفقهية على أصول مذاهبهم . وبذلك ظهر أسلوب متميز فى دراسة الأصول ممتزجة بالفقه وبرزت دراسات خاصة (بقواعد الفقه الكلية) كان من الممكن او طورت وحظيت بالعناية الكافية أن تكون علما خاصا مستمدا من علمى الأصول والفقه ومتميزا عن كل منهما .

ومن المؤلفات التى كتبت على هذه الصورة كتاب (تخريج الفروع على الأصول)(١) ، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجانى — من الشافعية — المتوفى (٦٥٦ هـ) فقد أخذ الزنجانى مجموعة من القواعد الكلية . وربط بين كل قاعدة وبين الفروع الفقهية التى ترتبط بها وتخرج عليها بحيث جعل لكل باب فقهى قاعدة كلية تنتظم جزئياته .

ونحا نحوه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكى القرافى شارح المحصول وقد اختصر القرافى فى تنقيح الفصول « المحصول والافادة » للقاضى عبد الوهاب المالكى وخرج على تلك القواعد فروعا فى الفقه المالكى .

كما كتب جمال الدين عبد الرحيم الأسمنوى الشافعى المتوفى (٧٧٢ هـ) كتاب : (التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول) وقد قال فى مقدمته له :

---

(١) طبعته جامعة دمشق سنة ١٩٦٢ بتحقيق الدكتور محمد أديب صالح .

أذكر المسألة الأصولية بجميع أطرافها منقحة ، مهذبة ، ملخصة ثم أتبعها بذكر شيء مما يتفرع عليها ليكون ذلك تنبيها على ما لم أذكره ... ثم قال : وقد مهدت بكتابي هذا طريق التخريج لكل ذي مذهب ، وفتحت به باب التفريع لكل ذي مطلب ، فلتستحضر أرباب المذاهب قواعدها الأصولية ، وتفاريعها ، ثم تسلك ما سلكته فيحصل به إن شاء الله تعالى لجميعهم التمرن على تحرير الأدلة ، وتهذيبها ، والتبيين لمأخذ تضعيفها ، وتصويبها (١) .

ويعد منها : كتاب (المسودة) وقد كتبه ثلاثة من علماء آل تيمية الحنابلة الذين كان آخرهم تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحيم بن تيمية المتوفى سنة (٧٢٨ هـ) (٢) .

ومنها : كتاب « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » في علم الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني المالكي (٣) .

ومنها كتاب « القواعد والفوائد الأصولية » للشيخ أبي الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي الحنبلي المتوفى سنة (٨٠٣) (٤) .

ومنها : كتاب « المحقق في علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول » للشيخ عبد الرحمن بن إسماعيل الشهير بأبي شامة المتوفى سنة (٦٦٥ هـ) (٥) .

ومنها كتاب « القواعد في الفقه الإسلامي » للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ . الذي طبع في القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .

وكذلك كتاب « قواعد الأحكام » أو « القواعد الكبرى في فروع الشافعية للشيخ عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ . وهو مطبوع متداول (٦) .

---

(١) التمهيد ص ٤ ط ثانية ١٣٨٧ هـ .

(٢) والكتاب مطبوع في القاهرة ١٩٦٤ بمطبعة محمد علي صبيح .

(٣) من علماء القرن الثامن وقد نشر الكتاب أخيراً على نفقة الشهيد أحمد بيلوفي مصر ١٩٦٢ ، وطبع قبلها في تونس ثم في مطبعة الخانجي في مصر .

(٤) أصول الفقه للباحسين ٦٢٩ .

(٥) المصدر السابق ٦٣٠ .

(٦) وأنظر للاطلاع على كتب أخرى في هذا العلم : كشف الظنون ٢-١٣٥٩ .

المبحث الرابع عشر

علم الأصول فى عصرنا الحاضر

منذ القرن الثالث عشر لم يوضع – فيما نعلم – فى علم الأصول ما يمكن أن يعتبر تطويرا فى هذا العلم الجليل إذا استثنينا بعض الرسائل الجامعية التى كتبت بعد إنشاء أقسام التخصص فى الأزهر لنيل درجة الأستاذية وهذه الرسائل لم تؤثر فى أسلوب تعليم الأصول أو تعلمه وإنما بقيت مراجع تنحصر الاستفادة منها فى أضيق الدوائر . وفيما عدا ذلك فان ما ذكرناه من الكتب الأصولية كشروح منهاج البيضاوى وجمع الجوامع ، لغير الحنفية (١) ، وتوضيح صدر الشريعة للحنفية هى الكتب الأساسية لدراسة هذا العلم ، ولما كانت هذه الكتب قد كتبت بلغة دقيقة ، وعبارات مركزة لا يتأتى فهمها إلا لمن كان ذا إلمام بعلوم اللغة العربية ، والمنطق و أدب البحث والمناظرة ، والتوحيد ، وكان ذا مران على القراءة فى هذه الكتب ، وفهم لأسلوب القوم ، ولديه من الإلمام بقواعد هذا العلم ما يساعده على ذلك ، وهذه كلها أمور لم تعد متيسرة فى ظل نظم ومناهج الدراسة الحديثة فقد أصبح هذا العلم من العلوم التى تستعصى على الطالب فهما ، وقراءة ، وإدراكا ، فأدى الجهل به إلى إهماله :

وهذا الإهمال : بدأ أول ما بدأ فى الحقيقة يوم أغلق باب الاجتهاد لدى أهل السنة والجماعة . فاكتفى العلماء بدراسة ما وصلهم من كتب أسلافهم ولم يشعروا بالحاجة إلى تطوير هذا العلم وجعله مهيئا فى كل عصر لإ مداد من أتاه الله القدرة على الاجتهاد بوسيلته الأولى والأساسية ألا وهو : علم الأصول :

---

(١) وقد يهتم المالكية بدراسة « مختصر ابن الحاجب وشرحه » أو بتنقيح القرافى كما يهتم الحنابلة بدراسة « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامة ، وكل منها قد كتب على طريقة الشافعية والمتكلمين أيضا .

حتى إذا دخل هذا القرن الأخير وامتدت أيدى الكفار إلى ديار الإسلام وغزيت ديار الإسلام فكريا وثقافيا فعسكريا وسياسيا : الغيت الشريعة الإسلامية كنظام يحكم حياة المسلمين واستبدلت بنظم وقوانين وضعية مستوردة من ديار الغزاة الكفرة ، وبذلك تحولت علوم الشريعة من علوم تدرس لتطبق ويعمل بها إلى علوم يدرسها الراغبون وتابل ما هم . للدرس والتعلم النظريين فقط .

أما الأجيال الأخيرة من المسلمين فقد وجدت أن الواحد من متعلمى هذا العلم يفنى أهم سنى عمره ثم لا يجد بعد ذلك مجالا لعمل يتناسب وما بذله من جهد ، ويرون أن ما أفنى هؤلاء العلماء أعمارهم فيه لم يفسح لهم من مجالات العيش الكريم ما أفسح لمن هم دونهم فى كل شىء ، لذلك انصرفوا إلى تعلم علوم أخرى تعود عليهم بالنفع الدنيوى ، وتهيىء لهم عيشا لائقا ، ولقد كان المفروض أن ديار الإسلام التى تتحرر أرضها من ربقة الكافر المستعمر : تستعيد شريعتها بعد إستعادتها لأرضها ، وتبنى شخصيتها الإسلامية المتحررة من كل الرواسب التى خلفها الكفرة المستعمرون ، ولكن ذلك مع الأسف لم يتحقق لأن العدو كان قد نجح فى إحلال الفصام النكد بين المسلمين والإسلام وتخرجت على يديه أجيال من المسلمين بأسمائهم ، المطبوعين بثقافة الكافر فى أدمغتهم وعقولهم ، محقرين لماضيهم وتراثهم ، ولما رحل بعساكره وجيوشه بقيت ثقافته ، وحضارته ، وقوانينه ، وأنظمته فى ديار الإسلام يقوم على حراستها وتنفيذها رجال من أبناء الإسلام أنفسهم ، وبقيت الشريعة الإسلامية معزولة عن الحياة إلا ما كان من مواد الأحوال الشخصية ، وهذه أيضا لم تسلم من أيدى بعض الحاكمين على المسلمين .

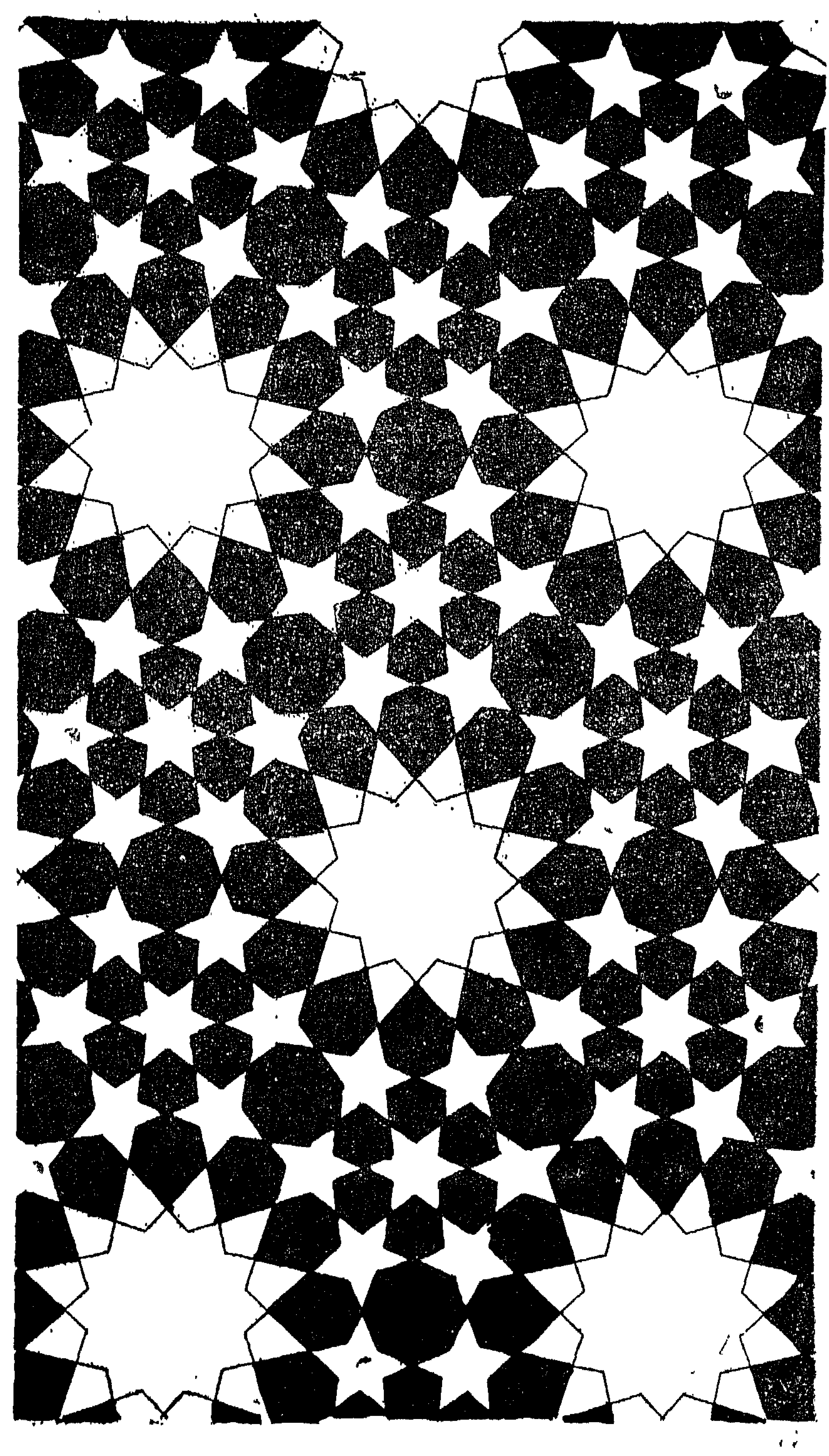
ومن أسباب اهمال هذا العلم أيضا :

أنه كان للمسلمين نظام للتعليم يعتبر مفخرة من مفاخرهم وبهذا النظام للتعليم تخرج فطاحل العلماء الذين لا زالت آثارهم تتحدى الزمن ، فلما استبدل هذا النظام بنظام التعليم الحديث ، وأصبحت هذه العلوم توزع على ساعات ودقائق لا تغنى فى دراسة هذا العلم كثيراً : اضطر القائمون على مناهج التعليم فى كليات ومعاهد الشريعة فى مختلف أنحاء بلاد المسلمين إلى اتخاذ

أسلوب الاختزال في تعليم علوم الشريعة عامة وفي علم أصول الفقه خاصة ، فاقتطعوا الكثير من مباحث العلم وأهملوها ، ثم عمدوا إلى المبحث الواحد ، فاختزلوا الكثير من مسائله ، وما بقي منه يخار المدرس في تعليمه الطلاب بين عجزه عن إفهامهم والساعات المحددة له لتعليمهم ، فكان من الطبيعي أن تتكرس النفرة في نفوس طلابه منه .

يضاف إلى هذا شغب بعض الجاهلين ولغطهم على هذا العلم بأنه علم لا يتعلم منه إلا اللسن والجدل والمناقشات التي لا تعود بطائل وذلك جهل محض نسأل الله — تعالى — أن يزيله عنا وأن يهيء لنا سبيل العودة إليه ، والتمسك بدينه وإعلاء كلمته ، وتطبيق أحكام شريعته ، وتعلم علومها إنه سميع مجيب .





النظام الاقتصادى فى الإسلام (٢)

طبيعته

د . محمد عمر شبرا

عرفنا من دراستنا لأهداف هذا النظام أن الرخاء المادى القائم على أساس متين من القيم الروحية هو ركن رئيسى فى فلسفة الاقتصاد فى الدين الإسلامى .

وهذا النظام يختلف فى الأساس عن الرأسمالية والاشتراكية اللتين لا تتقيدان بالقيم الروحية ، الأمر الذى يدعوه لأن يكون مختلفا عنهما بالضرورة فى الهيكل . وما من أحد يحاول أن يتبين أوجه الشبه بينهما وبين النظام الإسلامى إلا وتدل محاولته على عدم إلمامه بأسس النظم الثلاثة . فالنظام الإسلامى موجه كليا شطر حرية الفرد فى إطار الرفاهية الاجتماعية ، والأخوة الإنسانية المقترنة بعدالة اجتماعية واقتصادية وقسط فى توزيع الدخول . وهذا التوجه ينمو نحو الروح ويندمج فى قواعد النظم الاجتماعية والاقتصادية . بينما نرى النقيض فى النظامين الآخرين . فالرأسمالية الحديثة تتجه أيضا إلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية والقسط فى توزيع الدخول لكنه اتجاه جزئى منبعث عن ضغوط جماعية وليس هدفا فى حد ذاته يرمى إلى إقامة أخوة إنسانية ، فضلا عن أنه لا يشكل جزءاً متكاملا مع فلسفتها الكلية . وأما الاشتراكية ، فرغم ما يقال عن اتجاهها نحو هذين الهدفين وأنهما من نتاج فلسفتها الأساسية ، فإن هذا القول لا يتفق والواقع ، لسببين :

الأول : افتقار هذا التوجه إلى الأخوة الإنسانية ، وإلى المعايير التى تلتزم جانب الحق فى العدالة والمساواة .

الثانى : غياب كرامة الفرد وهويته من جراء إنكار حاجة الإنسان الأساسية للحرية .

إن التزام الإسلام بحرية الفرد يجعله متميزاً عن الاشتراكية أو عن أى نظام آخر يلغى هذه الحرية . وعلى سبيل المثال تجمع كافة مدارس الفقه الإسلامى على أن رضا البائع والمشترى هو شرط أساس لأنه معاملة تجارية . وهذا الشرط صادر عن قوله تعالى فى الآية ٢٩ من سورة النساء : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » وعن قوله عليه الصلاة والسلام : دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض (١) .

والنظام الوحيد الذى يمتثل لروح هذه الحرية وفق الأسلوب الإسلامى هو النظام الذى يكون فيه إدارة القسم الأكبر من الإنتاج وتوزيع السلع والخدمات منوطة بأفراد أو جماعات تشكلت بلا إكراه ، وهو النظام الذى يحق فيه للفرد أن يبيع أو يشترى من أى شخص بسعر يرضى عنه هو والبائع ، وحرية العمل التى أقرها الإسلام مع ما أقر من عناصر أساسية كالملكية الخاصة وآلية السوق توفر المناخ المطلوب ، وهذا ما يتناقض مع الاشتراكية .

ولقد ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وكتب الفقه تفصيل رائع لقواعد حيازة الملكية الخاصة والتجارية والتصرف بهما ، وقواعد البيع والشراء ، وتشريع الزكاة والميراث . وهذه القواعد لم يكن لينص عليها لو لم يعترف الإسلام بالملكية الخاصة لغالبية موارد الإنتاج . يضاف إلى ذلك أن المسلمين كانوا عبر تاريخهم الطويل متمسكين بها باستثناء بضع حالات لم

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد القرطبى ٢-١٦٧ .

تؤخذ على أنها تدخل فى النهج العام للفكر الإسلامى ، ولذلك فإن إنكار هذا النوع من الملكية لا يعتبر متفقا مع التعاليم التى جاء بها الإسلام .

وبخصوص آلية السوق فيمكن اعتبارها جزءاً مكملا للنظام الإسلامى لأن الملكية الخاصة لا تعمل بدون سوق ، ولأنها تمنح المستهلكين فرصة للتعبير عن رغباتهم فى الشراء بدفع الثمن ، كما تتيح لأصحاب الموارد الفرصة أيضا لأن يبيعوا مواردهم بمحض إرادتهم .

ودافع الربح ، وهو العامل الأساسي فى إنجاح أى نظام يأخذ بحرية العمل ، وارد أيضاً فى الإسلام . وبشأنه يقول الجزيرى :

« البيع والشراء مشروع ليربح الناس من بعضهم ، فأصل المغابنة لابد منها ، لأن كلا من البائع والمشترى يرغب فى ربح كثير ، والشارع لم ينه عن الربح فى البيع والشراء ولم يحدد له قدرا ، وإنما نهى عن الغش والتدليس ، ومدح السلعة بما ليس فيها ، وكتم ما بها من عيب ونحو ذلك » (١).

ومرد ذلك أن دافع الربح يخلق لدى الرجل الحافز الذى يحضه على استثمار ما سخر الله له استثماراً مجدياً . وهذا الاستثمار فى تخصيص الموارد هو عنصر ضرورى فى حياة أى مجتمع صحى نشيط . وتحسباً لاحتمال انقلاب الربح من مجرد أداة إلى هدف أولى مع ما يرافق هذا الانقلاب من أمراض اجتماعية واقتصادية فقد فرض الدين ضوابط أخلاقية تعمل على إنماء مصلحة الفرد ضمن إطار اجتماعى ، وفى الوقت نفسه لا يتخطى أهداف العدالة الاجتماعية والاقتصادية والقسط فى توزيع الدخول والثروات .

ورغم ذلك كله فإن اعتراف الإسلام بحرية العمل والملكية الخاصة ودافع الربح لا يشكل قرينة يستدل بها على أن الإسلام صنو للرأسمالية التى تقوم أيضاً على حرية العمل . ويعود هذا إلى سببين هامين :

السبب الأول : الملكية الخاصة مباحة فى الإسلام لكنها لا تعتبر أكثر من مجرد إئتمان من مالك السموات والأرض : والإنسان ليس إلا مستخلفاً . له حق التمتع بما استخلف فيه . ولنقرأ قوله عز وجل :

(١) الفقه على المذاهب الأربعة – الجزيرى ٢-٢٨٣ .

« لله ما فى السموات والأرض (١) »

« قل لمن الأرض وما فيها إن كنتم تعلمون ،

سيقولون لله ، قل أفلا تذكرون (٢) »

« وآتوهم من مال الله الذى آتاكم (٣) »

السبب الثانى : بما أن الإنسان خليفة الله فى الأرض وأن ما يملكه أمانة منه ، فهو لذلك ملزم بشروط الأمانة ، أو بالتحديد ملزم بآداب الدين لاسيما ما يتعلق منها بالحلال والحرام ، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية ، والقسط فى توزيع الدخول والثروات ، وتنمية الصالح العام ، والإنسان مطالب بالامتثال لتعاليم الدين فيما يدخر وباستثمار ادخاره فيما رسم الله سبحانه من حدود ، قال عليه الصلاة والسلام :

— إن هذا المال خضرة حلوة . فمن أخذه بحقه ووضعه فى حقه فنعم المعونة هو ومن أخذه بغير حقه كان كالذى يأكل ولا يشبع . واليد العليا خير من اليد السفلى (٤) .

وفى دراستنا التالية لبعض حدود نظام السوق فى نظام السوق فى الرأسمالية سيتضح الفرق بين عامل التملك كاستئمان من الله تعالى ، وعامل التقيد بالقيم الروحية .

- أولا : نظام السوق هو استفتاء ، كل وحدة نقد تنفق فيه تعتبر اقتراعا ، واستنادا إلى مجموع الاقتراعات التى يدلى بها كل الأفراد يجرى تخصيص الموارد القومية . فإذا كان إنفاق الناس على الخمور أكثر من إنفاقهم على الحليب فإن ذلك يدل على أن حاجتهم إلى الخمر تفوق حاجتهم إلى الحليب ، وعليه يخصص المزيد من الموارد لإنتاج المزيد من الخمور . ومعنى هذا حسب نظام السوق أن الموارد القومية ستكون مخصصة على هذا النحو التخصيص

(١) سورة البقرة — الآية ٢٨٤ .

(٢) سورة المؤمنون — الآيتان ٨٤ و ٨٥

(٣) سورة النور — الآية ٣٣ .

(٤) رواه البخارى ومسلم وأحمد والترمذى والنسائى ٢ — ٧٢٨ .

الأمثل . ومنه يكون نظام السوق هو الفيصل الأدبى المحايد الذى لا يتخذ قراراته إلا بناء على ما يسفر عنه الاستفتاء من نتائج ؟

أما النظام الإسلامى فلا يستطيع أن يكون حياديا فى وضع كهذا لأن تخصيص الموارد يعطى أفضل نتائجه إذا تم بمقتضى قواعد الدين أولا ، وبمقتضى أفضليات المستهلك ثانيا . وفى المجتمع المسلم الصحيح ليس ثمة احتمال لتعارض هذين الشرطين . ولو وقع التعارض فالدولة لا تقف مكتوفة اليدين ، فالواجب يملى عليها أن ترشد الرأى العام إلى تعاليم الدين وأن توجه معدات الإنتاج ووسائل التوزيع إلى الجهة التى تضمن تخصيص الموارد وفق ما أمر به الدين ، وهنا قد يسأل سائل : ومن ذا الذى يقرر ما إذا كانت الموارد مخصصة بما يتفق والدين أم لا ؟ الجواب : بما أن الإسلام لم يحدد هيكلا تسلسليا كما هو الحال فى التنظيم الكنسى فإن اتخاذ القرار سيكون بالأسلوب الديمقراطى الكامن فى تعاليم الإسلام السياسية .

ثانيا : يفترض نظام السوق أن رغبات الناس على اختلافهم يمكن مقارنتها من حيث حاجتهم إليها بالسعر الذى يدفعونه لأن كل وحدة نقد هى بمثابة اقتراع يدلون به . فمثلا تعتبر رغبة شخصين بصرف مبلغين متساويين مؤشراً لحاجات يتساوى طلبهما عليها ، ومع ذلك ، وحتى لو أمكن عمل هذه المقارنة ، فإن حرية قوى السوق لتخصيص الموارد فى ناحية معينة تشترط التوزيع العادل فى الدخول ، وإذا لم يتوفر هذا التوزيع فإن التخصيص بالاستناد إلى نظام السوق قد لا ينسجم مع رغبات غالبية المستهلكين لأنه سيسمح للطبقات العليا التى يفوق نصيبها من الدخل القومى حجمها العددى أن تحول الموارد النادرة — لما لها من وزن فى الاقتراع — إلى منتجات ليس عليها طلب كبير ، وبذلك تكون محصلة تخصيص الموارد غير المحصلة التى ينشدها المجتمع .

إن نظام الأسعار بمفرده لا يعنى كثيرا بعدد الأصوات التى يحق للشخص أن يدلى بها بقدر ما يعنى بمجموع الأصوات الذى تناله سلعة ما ، أو خدمة بالنسبة لسلعة أو خدمة غيرها ، ومن هذا نستنتج أن التوزيع العادل للدخول

الذى يشكل هدفا من أهداف النظام الإسلامى هو شرط سابق للوصول إلى التخصيص المنشود للموارد من خلال وظيفة نظام الأسعار .

ثالثاً : ليس ببعيد أن تصاب فعالية قوى السوق ببعض العيوب من جراء الاحتكارات التى تأخذ أشكالا متعددة ، أو من جراء الظروف التى لا تعكس فيها الأسعار التكلفة الحقيقية أو النفع الحقيقى ، وهذه العيوب قد لا تقتصر على كون أسعار السلع أو الخدمات أعلى بكثير من التكلفة المناسبة ، أو كون ما يدفع إلى أصحاب الموارد أقل أو أقل بكثير من قيمة مساهمتهم فى الناتج الفعلى ، بل إن الناس أنفسهم قد لا يبالون بالتكاليف أو الفوائد الاجتماعية رغم ما يكون لهذه التكاليف أو الفوائد من أهمية كبيرة من ناحية الرفاهية الاجتماعية التى لها وزنها الهام فى النظام الإسلامى ، على أن الاتجاهات التى تصحح نفسها بنفسها فى نظام الأسعار والتى تميل إلى التخلص مما بين المصالح الخاصة ومصالح المجتمع من فروق قد تأخذ وقتا طويلا وطويلا جداً فى عملية التصحيح بسبب النواقص الموجودة عادة فى عملية السوق ، أو بسبب ضيق أفق الأفراد والشركات ، وإزاء هذه العيوب لا يستطيع نظام السوق بمفرده أن يحقق التخصيص الأمثل للموارد دون أن يتلقى توجيها أو يخضع لتنظيم أو مراقبة حكومية .

رابعا : فى نظام السوق الرأسمالى الفرد هو مالك بضاعته وهو حر التصرف بها ولا يتعرض لعقوبة أدبية إذا عمد إلى إتلاف ما أنتج كأن يلقى به فى النار أو فى البحر ليرفع أسعاره أو ليحافظ على ارتفاعها . أما فى النظام الإسلامى فالأمر جد مختلف ؛ لأن المال هو وديعة الله عند الناس ، والتصرف بها على نحو غير لائق جريمة أدبية لا تغتفر . وقد نص القرآن الكريم على أن إزهاق الروح وإتلاف الممتلكات يعادلان نشر الفساد فى الأرض :

« وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » (1).

---

(١) سورة البقرة – الآية ٢٠٥ .

وهذا التوجيه القرآنى جعل أبا بكر الصديق — رضى الله عنه — يامر قائده يزيد بن أبى سفيان الذى بعثه فى إحدى الغزوات :

— لا تقتلن امرأة ، ولا صبيا ، ولا كبيراً هرما ، ولا تقطعن شجراً مثمراً ، ولا تخربن عامراً ، ولا تعقرن شاة ، ولا بعيراً ، إلا لمأكلة ، ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه ، ولا تغلل ولا تجبن (١) .

وهذا العمل إذا كان غير مباح فى الحرب فمن باب أولى أن يكون غير جائز فى السلم ، ويصدق ذلك على رفع الأسعار . لأن المجتمع يدفع ثمن فعل كهذا غاليا ، ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تسمح به .

خامسا : لقد أظهر نظام السوق حتى فى ظروف المنافسة الصحية التى تعتبر شرطا سابقاً لعملياتها الفعالة أنه لاينزع بطبيعته إلى حل المشاكل الاقتصادية التى تنجم عن البطالة وعن التقلبات الاقتصادية ، ولا يميل إلى إيجاد توزيع عادل للناتج الاجتماعى . وإزاء هذا الوضع لابد من وجود توجيه وتنظيم تقوم به أية حكومة لها هدف تسعى لتحقيقه .

سادسا : إن نجاح الصراع التنافسى مستبعد إذا اتخذ مطيته وسائل يشك فيها خلقيا ، وتتعارض مع أهداف العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، ومرامى التوزيع المقسط للدخول . فما لم تفرض على الناس ضوابط أخلاقية مدعومة بأنظمة فعالة صادرة عن حكومة هى نفسها موجهة أخلاقيا ، لا يحتمل — بالضرورة — أن تقضى المنافسة على ما هو غير مجد ، ولا أن تثيب السلوك الاجتماعى المفيد ، وتفرض العدالة الاقتصادية والاجتماعية ، وتعزز التوزيع المقسط للدخول .

ولهذا فإن نظام السوق ، وإن أقره الدين الإسلامى لما يمنحه للناس من حرية ، يجب أن لا ينظر إليه على أنه شىء مقدس لا يقبل التغيير ، المهم هنا هو أهداف المجتمع المسلم ، وما نظام السوق سوى وسيلة يتم التوصل بها إلى الأهداف وبصورة خاصة الهدف المتعلق بالحرية الشخصية . وانطلاقا من هذا المفهوم ينبغى تعديل هذا النظام كلما دعت الحاجة ، لينسجم مع المثل

(١) رواه مالك ٢-٤٤٨ .

العليا قدر المستطاع ، وقد أقر الدين الإسلامى للدولة أن تقوم بدور إيجابى كى تدخل التعديلات المنشودة على عمليات السوق . بيد أن تدخل الحكومة بمفردها لا يخلق اقتصادا سوقياً صحياً موجهاً نحو العدالة والرخاء الاجتماعى ، حتى لو أمكن لهذا التدخل أن يرفع بعضاً من قيود نظام السوق .

أما غير ذلك من عيوب فلا يزال ، إلا إذا ظهرت بوادر صحية اجتماعية يمكن الوصول إليها بالتحام النظام الاقتصادى بفلسفة أخلاقية تشتمل فيما تشتمل على قواعد للعدالة الاجتماعية والاقتصادية والتوزيع المقسط للدخول والثروات والرخاء الاجتماعى .

وهنا يكتشف لنا التفاوت الكبير بين الإسلام وبين الرأسمالية التى رغم اعترافها بدور الحكومة فى الاقتصاد لا تزال علمانية فى مضمونها ومفتقرة إلى فلسفة قائمة على أساس أخلاقى تعمل على استتباب العدالة الاجتماعية والاقتصادية وتحقيق الرخاء العام .

وهذه النتيجة تركز الضوء على موضوعين هامين : هما : الناحية الروحية فى نظام الاقتصاد فى الإسلام ، ودور الحكومة فى شئون الاقتصاد فى المجتمع المسلم . ولما كان التوسع فى دراسة الناحية الروحية يخرجنا عن نطاق البحث فسوف نكتفى أولا بدراسة موجزة للقواعد الروحية التى تؤثر على الناحية الاقتصادية فى الحياة ، وثانيا : بمعالجة موجزة أيضاً للدور الذى تلعبه الحكومة فى هذا المضمار .

القيم الروحية ونظام الاقتصاد فى الاسلام

من سمات الإسلام البارزة عنايته بالخلق والسلوك المسئولين أدبياً فى كل ما يقوم به الإنسان من نشاط . يقول عز وجل :

« الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا (١)» .

وأكد الرسول صلوات الله عليه هذا فى مناسبات عديدة وأبان أن إتمام مكارم الأخلاق من المهام التى بعث بها فقال :

(١) سورة الملك – الآية ٢ .

– إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق(١) .

– أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً(٢) .

إن قبول العقيدة قبولا لفظياً – رغم ضرورته – لا يكفى لنجاة المسلم فى الحياة الآخرة ، فالمؤمن – ليصح إيماناً – لابد له من التقى والامتثال لما جاء به الإسلام . ومن الملاحظ أن الإسلام فى توكيده على الإيمان أنما يؤكد فى الوقت نفسه على صالح الأعمال ويحض المسلمين أن يطابقوا القول مع العمل لأنه سبحانه وتعالى يمقت التناقض بينهما ، ويوجه خطابه إلى المؤمنين :

« يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون(٣) » .

كما أكد عليه الصلاة والسلام أن الإيمان والعمل صنوان ، وأن الله لا يقبل أحدهما دون الآخر (الإيمان والعمل أخوان شريكان فى قرن لايقبل الله أحدهما إلا بصاحبه (٤) ، وتشديد الإسلام على لزوم الانسجام بين الإيمان بالعقيدة وبين الامتثال لتعاليمها الأخلاقية صوره النبى بقوله أن المسلم الذى يرتكب الفواحش لا يكون فى كامل وعيه الإيمانى عند إتيانها .

« لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن . ولا ينهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن »(٥) .

وما المسلم إلا من أسلم نفسه لله . أما أن يكون قوله شىء وعمله شىء فليس بمسلم ، وما جاء الإسلام إلا ليثرى الحياة بالعيش الفاضل أو السلوك القويم المبنى على مجموعة سليمة من المعتقدات ، والمجتمع الصالح فى نظر الإسلام هو المجتمع الذى يشيده أفراد يحيون على ما تمليه آداب الشريعة ،

---

(١) رواه أحمد بسند صحيح والحاكم والبيهقى .

(٢) رواه البخارى وأبو داود والحاكم .

(٣) سورة الصف – الآيتان ٢ ، ٣ .

(٤) رواه الحاكم والديلمى وابن شاهين فى السنة .

(٥) رواه البخاري ٨–١٩٦ ومسلم وأبو داود ٢–٥٢٤ والنسائى ٨–٥٨ .

وتعاليم الدين كلها تهدف إلى إعداد أفراد يستلهمون مكارم الأخلاق ويطيب بهم مجتمعهم ، والصلاة والصوم والزكاة والحج ، وهى الأركان التعبدية التالية لركن الإيمان — على مكانتها وما لها من قيمة مستقلة — لها غاية نهائية هى تزكية النفوس وتنمية الإحساس بالقيم والأخلاق ليعيش الناس حياة فاضلة .

فعن الصلاة نقرأ قوله تعالى : « وأقم والصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (١) » .

وعن الصوم « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون »(٢) .

وفى الحديث « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه »(٣) .

وعن الحج « الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولى الألباب »(٤) .

« لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم »(٥) .

وعن الزكاة « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »(٦) .

وحتى الجهاد فقد عرفه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله (المجاهد من جاهد نفسه (٧) فجهاد النفس وما توسوس به ، يصلح طوية الفرد ليكون على حد قول أبى زهرة مصدر خير لجماعة ولا يكون منه شر لأحد من الناس(٨)

---

(١) سورة العنكبوت — الآية ٤٥ .

(٢) سورة البقرة — الآية ١٨٣ .

(٣) رواه البخارى ٣-٣٢ .

(٤) سورة البقرة — الآية ١٩٧ .

(٥) سورة الحج — ٣٧ .

(٦) سورة التوبة — الآية ١٠٣ .

(٧) ابن حبان ، سيد سليمان الندوى ، سيرة النبى ٥-٤١٠ منقول عن كنز العمل ، كتاب الإيمان .

(٨) محمد أبو زهرة — أصول الفقه ص ٣٥٠ .

ولا يتحقق هذا إلا بموقف فكرى سليم ينظر إلى الفضيلة لا من خلال إقامة صورية للشعائر وإنما من خلال الوفاء بالتزاماتها الأخلاقية تجاه الله وتجاه الناس والنفس . وهذه النظرة لها مغزاها فى الوصول إلى المثل الأعلى الاجتماعى للبيئة الصالحة التى تنعم بالرفاهية الحقيقية .

« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون »(١) .

لهذه الآية مغزى كبير لأنها تضرب على الوتر الحساس فى التعاليم القرآنية.

عن أبى ذر أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الإيمان ؟ فتلا عليه : ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب .. إلى آخر الآية ، قال ثم سأله أيضاً فتلاها عليه ، ثم سأله عليه فقال « إذا فعلت حسنة أحبها قلبك وإذا عملت سيئة أبغضها قلبك » .

قال ابن عباس فى هذه الآية : ليس البر أن تصلوا ولا تعملوا .

وقال مجاهد : ولكن البر ما ثبت فى القلوب من طاعة الله .

وقال الضحاك: ولكن البر والتقوى أن تؤدوا الفرائض على وجوهها (٢).

وثمة بعد آخر لهذا الشرط الصارم فى الإيمان العملى هو التزام المرء جانب الصواب فى الأخلاق وابتعاده عن الخطأ فيها وإن لم يقع عليه لوم إذا ما اكتشفته سلطة دنيوية تعاقبه عليه ، وما ذلك إلا لأن السلطة السماوية سلطة عليمة بصيرة والمرء إن أفلت من قبضة الحاكم الدنيوى لن يجد له عاصما من السماء . فالشريعة الإلهية يجب أن تطبق بحذافيرها . وأعمال الرجل ونواياه التى لا تخالف تشريعاً وضعياً تضعه فى قفص الاتهام إذا خالف تشريعاً أخلاقياً أسمى . فهو قد يكون بريئاً فى أعين الناس بيد أن براءته هذه لا تجديه أمام الله .

(١) سورة البقرة — الآية ١٧٧ .

(٢) تفسير ابن كثير ١–٢٠٧ .

« أيحسب أن لم يره أحد »[1] .

« ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خواناً أثيما يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطاً »[2] .

وفى مجال الاقتصاد – وهو موضوع بحثنا – تتمثل التقوى فى إرساء العمل الاقتصادى على أسس أخلاقية لا تعدو فى مجملها الكسب من حلال ، والإنفاق فيما أمر به الشرع ، ومد يد العون للمحتاج . وقد أجمل النبى الكريم هذا ووضعه فى منظوره الصحيح عندما قال :

« لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمره فيم أفناه وعن علمه ما عمل فيه ، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه ، وعن جسمه فيم أبلاه » [3] .

وفى هذا المقام لابد لنا أن نلم إلماماً موجزاً بآداب الإسلام التى تنظم شئون المسلمين فيما يكسبون وفيما ينفقون .

الكسب : وضع الإسلام معايير أخلاقية سامية وأمر المسلمين بالامتثال إليها فى كسبهم وإنفاقهم . ففى الحديث :

« يا أيها الناس اتقوا الله وأجملوا فى الطلب ، خذوا ما حل ودعوا ما حرم »[4]

وأكد القرآن الكريم على الإجمال فى الطلب . فى قوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم »[5] .

ووصف عليه الصلاة والسلام الأمانة فى البيع والشراء بقوله :

---

(١) سورة البلد – الآية ١١ .

(٢) سورة النساء – الآيتان ١٠٧ ، ١٠٨ ،

(٣) خرجه الترمذى ٢–٦٤ والدارمى ١–١٣١ وأبو يوسف فى الخراج ص ٤ .

(٤) رواه ابن ماجة ٢–٧٢٥ والشافعى فى الرسالة ص ٩٣ .

(٥) سورة النساء – الآية ٢٩ .

« التاجر الصدوق الأمين ، مع النبيين والصديقين والشهداء[1] » .

وبين مصير من يغتصب حقوق الناس :

« من أخذ من الأرض شيئاً بغير حقه خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين » [2] .

« لأن يجعل أحدكم فى فيه تراباً خير له من أن يجعل فى فيه ما حرم الله »[3]

أما طرق الكسب غير المشروعة فمحرمة ولو كان ريعها ينفق فى وجوه البر لأن « الله طيب لا يقبل إلا طيباً »[4] ولأنه « لا يقبل الله إلا الطيب »[5] وزيادة فى التحذير من اتباع هذه الطرق قال عليه الصلاة والسلام :

« لا يقبل الله صلاة أو صيام من يلبس جلباباً من حرام حتى ينحى »[6].

وذات مرة بعد أن تلى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » [7] ذكر « الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنى يستجاب له[8] »

وهكذا تبدو واضحة ودقيقة مطالب الممارسة الأخلاقية فى العمل التجارى إلى الحد الذى لا يترك فيه مجال للمسلم لأن يظن أن « العمل عمل » وأن « الدين دين » . إذ ليس هناك حاجز يعزل ما هو دنيوى عما هو روحى . فالعمل التجارى فى المجتمع المسلم يجب أن يشاد على آداب الدين السامية ؛ ولا تهاون فى ذلك .

والمسلم ملزم باحترام العهود والمواثيق وإن كان احترامها يعود بضرر مادى عليه ، والإخلال بها يعادل النفاق . ورد الأمانة واجب حتى إلى من نقض العهد : .

(١) رواه الترمذى ٣-٥١٥ والحاكم والدارمى ٣-٣٤٧ .

(٢) رواه البخارى ٣-١٦٢ ومسلم ٢-١٢٣٠ .

(٣) أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان .

(٤) أخرجه مسلم .

(٥) رواه البخارى ٢-١٢٨ والنسائى ٥-٤٣ .

(٦) حديث أورده الجزيرى فى كتابه الفقه على الأصول الأربعة ٢-٩ .

(٧) سورة البقرة - الآية ١٧٢ .

(٨) رواه مسلم والترمذى .

« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود »[1] .

« يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون» [2]

« إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها »[3] .

وفى الحديث « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان »[4] .

« أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك »[5] .

ومن الحرام أيضاً الكسب من طرق تفضى إلى انتشار الانحلال ، وبيع سلع وتأمين خدمات تخل بالأخلاق . ففى تحريم الفواحش نقرأ قوله تعالى :

« قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق » [6] .

وفى وعيد من يعملون على نشرها :

« إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون »[7] .

وطلب الرزق بالسرقة والغش والخداع ليس من الأخلاق فى شىء . ورجل الأعمال المسلم لا يكفيه أن يمتنع عن التضليل أو عن معسول الكلام لينفق سلعته أو ليحبط من قيمة ما عند منافسيه ، بل يجب عليه أن يطلع المشترى على حقيقة سلعته :

« ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون »[8] .

---

(١) سورة المائدة – الآية ١ .

(٢) سورة الأنفال – الآية ٢٧ .

(٣) سورة النساء – الآية ٥٨ .

(٤) رواه البخارى ١–١٦ ومسلم .

(٥) رواه أبو داود ٢–٢٦٠ والدارمى ٢–١٦٤ .

(٦) سورة الأعراف – الآية ٣٣ .

(٧) سورة النور – الآية ١٩ .

(٨) سورة آل عمران – الآية ١٦١ .

« ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه . واجتنبوا قول الزور »[1] .

وفى هذا يقول رسول الله :

« لا إيمان لمن لا أمانة له » [2] .

« لا يدخل الجنة صاحب مكس » [3] .

« لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن [4] » .

« المسلم أخو المسلم ولا يحل لمسلم باع من أخيه بيعاً فيه عيب إلا بينه له »[5]

وعنى الإسلام بالمكيال والميزان وشدد عليها فى آيات كثيرة ،واعتبر الإخلال بها كالإضرار بالناس .

« أوفوا الكيل ولاتكونوا من المخسرين ، وزنوا بالقسطاس المستقيم ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين »[6] .

« ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون.وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين »[7] .

هذا وعيد من يخسر الكيل والميزان . فما بال الذى يغش فى نوعية البضاعة وجودتها اللتين يجب أن تتوافقا والوصف ، أو أن تكونا كما يتوقعه الناس . الغش فى الأقوات عمل لا أخلاقى . وكذلك بيع السلع التى يضر استعمالها بصحة الناس .

فعن الغاش قال صلى الله عليه وسلم : « من غشنا فليس منا »[8] .

---

(١) سورة الحج – الآية ٣٠ .

(٢) رواه أحمد وابن حبان .

(٣) رواه أبو داود ٢–١٢٠ وأحمد والحاكم .

(٤) رواه البخارى ٨–١٩٦ وأبو داود ٢–٥٢٤ والنسائى ٨–٥٨ .

(٥) رواه ابن ماجه ٢–٧٥٥ وأحمد والحاكم .

(٦) سورة الشعراء – الآيات ١٨١ – ١٨٣ .

(٧) سورة المطففين – الآيات ١–٦ .

(٨) رواه مسلم ١–٩٩ وأبو داود ٢–٢٤٤ .

وعن كثرة الحلف فى البيع : « الحلف منفقة للسلعة ممحقة للكسب »(١) .

وعن الإضرار بالناس : « ملعون من ضار مؤمناً أو مكر به »(٢) . « من ضار ضار الله به ومن شاق شاق الله به »(٣) .

أما الرشاوى فقد نالت حظها من النهى . فهى إثم وأكل لأموال الناس وفى شأنها يقول عز وجل :

« ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون »(٤) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« لعن الله الراشى والمرتشى والرائش – يعنى الذى يمشى بينهما » (٥) .

وإذا كانت الرشوة تقدم لحاكم أو ذى منصب طلباً لمغنم وثلاثة أطرافها ملعونون ، فكذلك الحال بالنسبة للهدايا التى يقبلها الحكام . وفى إحدى خطبه نعى النبى صلى الله عليه وسلم على الحكام الذين يقبلون الهدايا قائلا :

« ما بال عامل أبعثه فيقول – هذا لكم وهذا أهدى لى ، أفلا قعد فى بيت أبيه أو فى بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا . والذى نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه ، بعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر . ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتى إبطيه ثم قال « اللهم هل بلغت ؟ (مرتين) (٦) » .

وتكديس البضائع وخزنها انتهازاً لفرصة أو احتكاراً حرام . وقد وصف النبى عليه الصلاة والسلام المحتكر بقوله : « لا يحتكر إلا خاطىء »(٧) .

---

(١) رواه البخارى ٣–٧٤ ومسلم والنسائى ٧–٢١٦ .

(٢) رواه الترمذى .

(٣) رواه أحمد والسنن الأربعة .

(٤) سورة البقرة – الآية ١٨٨ .

(٥) رواه أحمد والترمذى كما فى المنتقى ٢–٩٣٥ .

(٦) رواه مسلم ٣–١٤٦٣ .

(٧) رواه مسلم ٣–٢٢٧ وابن ماجه ٢–٧٢٨ .

وسبب ذلك أن منع السلعة عن المستهلكين إنما هو — كما قال صاحب الهداية — إبطال لحقهم وتضييق الأمر عليهم فأما إذا كان لا يضر فلا بأس به[1] . إما إذا كان المنع لا يرفع سعراً ولا يحرم الناس ويضيق عليهم فلا تثريب . وقد عرف الإمام أبو حنيفة المنع بأنه تخزين الأقوات لمدة طويلة من شأنه أن يضر بالمصلحة العامة . لكن تلميذه أبا يوسف توسع فيه وجعله يشمل كل ما يلحق الضرر بهذه المصلحة سواء كانت السلعة أساسية أم لا . وكلا الرأيين يدل على أن صاحبيهما يهدفان إلى حماية المصلحة العامة حيث رأيا أن التحكم فى سلعة أساسية واحتكارها لرفع سعرها أمران غير مقبولين . بيد أن أبا يوسف توسع هنا أيضاً وارتأى أن تكديس السلع بكافة أنواعها أو احتكارها مكروه مهما كان الطلب عليها مرناً ، وأن حجبها عن السوق يضر بالمصلحة العامة .

ولعل تردد أبى حنيفة فى جعل التكديس يشمل السلع كلها ينبثق من اهتمامه بحرية الفرد التى لا تحجر إلا إذا أضرت بالمصلحة الاجتماعية .

وفى ظروف العـــالم المعاصر الذى شاعت فيه الأعمال التجارية الكبيرة فإن الاحتكارات غير الطبيعية يجب أن تخضع للقيود بسبب إضرارها بالمصلحة العامة نتيجة نزعتها للإبقاء على الإنتاج دون مستواه الأمثل ورفع السعر فوق حده التنافسى ، والتقصير فى زيادة الكفاءة وتحسين الإنتاج ، أما الاحتكارات الطبيعية كالمرافق العامة مثلا فلا مانع من وجودها إذا عملت الحكومة على تقييدها بأنظمة تضمن عدم انخفاض الإنتاج أو توزيعه عن مستوييهما الأمثلين وعدم ارتفاع الأسعار إلى الحد الاحتكارى . ويصدق هذا المنع أو السماح على الاحتكارات بأنواعها .

والإسلام فى سعيه لإقامة عدالة اجتماعية واقتصادية يدعو إلى إزالة الاستغلال بكافة أشكاله — استغلال المنتجين أو الوسطاء للمستهلكين ، إستغلال أصحاب العمل للعمال ، استغلال الرأسماليين للمقاولين ، أو العكس

---

(١) الهداية لأبى الحسن على المرغينانى ٤-٩٢ — ٩٣ .

إذا انقلب المستغل مستغلا . فكل فرد لا يحصل إلا على ما يستحق عدلا لا زيادة فيه ولا نقصان ، مصداق قوله تعالى :

« ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين » (١) .

وفى هذه الروح حرم الربا(٢) أو العائد الثابت لرأس المال بدون مساهمة فى مخاطر العمل ، واعتبر أخذه استغلالا ومخالفة لقواعد العدالة الاجتماعية والاقتصادية . أما إذا ساهم المرء فى مخاطر العمل وتحمل الربح والخسارة فلا جناح عليه فيما يأخذ .

والمسلم إذا ما ابتعد عن الطرق غير المشروعة فى الكسب يحق له أن يزاول أى عمل شريف . وقد عرف الجزيرى هذا البيع المبرور بأنه البيع الذى يبر فيه صاحبه فلم يغش ولم يخن ولم يعص الله فيه(٣) .

وصاحب العمل المسلم هو الذى يدخل فى عداد من وصفهم الله تعالى بقوله : « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار »(٤) .

وفى من وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« رحم الله رجلا سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى »(٥) .

---

(١) سورة الشعراء – الآية ١٨٣ .

(٢) هذه المعالجة الموجزة للربا رغم كفايتها لتعداد بعض القواعد الأخلاقية الخاصة بالاقتصاد إلا أنها بالتأكيد لا تفى بالغرض إذا أخذنا أهمية الربا فى حد ذاته ومشكلاته التى تدخل فى تحرير الاقتصاد الحديث منه . وضيق المقام لا يسمح لنا بالتوسع إلا أنه على أية حال يمكن التأكيد على أن التحريم هو واحد من عدة قيم هامة يتضمنها نظام الاقتصاد فى الإسلام . ولذلك سوف لا تنجح أية محاولة ولن يكون لها مغزى إذا طبق التحريم بمعزل عن غيره من القيم . وتركه لا يمكن أن يتم ولا ينبغى أن يتم دون أن ترسى فى البدء القيم الأساسية للنظام الاقتصادى والاجتماعى فى الإسلام . وفى كتاب محمد رشيد رضا : الربا والمعاملات فى الإسلام ، وفى كتاب أبو الأعلى المودودى أفضل عرض متوفر عن وجهات النظر المتوارثة فى الربا .

(٣) كتاب الفقه على المذاهب الأربعة – عبد الرحمن الجزيرى ٢–١٥٤ .

(٤) سورة النور – الآية ٣٧ .

(٥) رواه البخارى ٣–٧١ وابن ماجه ٢–٧٤٢ .

أما حب المال والجاه والسلطان ، وهو الحب الذى يأخذ بناصية الإنسان إلى مهاوى الكسب اللاشرعى أو اللاأخلاقى ، فوضع استنكار النبى بقوله :

« لا يجتمع الشح والإيمان فى قلب عبد أبداً »(١) .

وصور مغبة هذا الحب فى حديثه :

« ما ذئبان جائعان أرسلا فى غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه »(٢) .

« من فقه الرجل أن يصلح معيشته وليس من حب الدنيا طلب ما يصلحك »(٣)

نكتفى بهذا القدر من الحديث عن الكسب ، وفى تفصيل ما هو صحيح وما هو باطل فى أخلاقيات العمل التجارى فى الإسلام حيث النصوص والأحكام القرآنية والنبوية واضحة صريحة ، والفقه زاخر فى بحثهما .

وإزاء ما قد يستجد من قضايا لم يرد نص فيها فيستطيع أهل الذكر أن يميزوا بين الحق وبين الباطل إذا عادوا إلى ضمائرهم . فعن الصحابى وابصة ابن معبد قال : أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : جئت تسأل عن البر والإثم ؟ . فقلت : نعم . فقال استفت قلبك ، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك(٤) .

وقد تكتنف المرء ظروف لا يستطيع أن يتأكد فيها من صحة حلال شيء وفى هذا الوضع اعتبر العلماء الحديث التالى أساساً من أسس التعاليم الأخلاقية التى ينبغى الاهتداء بها :

« إن الحلال بين والحرام بين ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه »(٥) .

---

(١) رواه الحاكم والنسائى وجامع بيان العلم ١ – ١٧١ .

(٢) رواه الترمذى والدارمى (المشكاة ٢ – ٦٥٢) .

(٣) رواه البيهقى فى شعب الإيمان كما فى الجامع الصغير ٢ – ١٥٨ .

(٤) رواه الدارمى ٢ – ٢٤٦ .

(٥) رواه مسلم ٣ – ١٢١٩ .

الإنفاق : المال فى الإسلام مال الله . ولذلك نهى عن كنزه وتعطيله إذا كان مكتسباً حلالا لأن الكنز والتعطيل يخالف المقصود منه وهو تعميم نفعه على الناس ، سواء أعادت المنفعه إلى المالك بالذات أو إلى غيره . وقد توعد الله سبحانه الذين يكنزون المال ولا ينفقونه فى ما أراد بعذاب أليم :

« والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم »(١) .

وفى الأرض القابلة للزراعة، نهى الرسول الكريم عن إبقائها بلا استغلال فقال : « من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه »(٢) .

وروى عن الخليفة عمر رضى الله عنه قوله : من كان له مال فليصلحه ، ومن كانت له أرض فليعمرها(٣) .

وقد أدرك ابن خلدون هذا المعنى فأورده فى مقدمته فى كتاب طاهر ابن الحسين لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما :

(... واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت فى الخزائن لا تنمو ، وإذا كانت فى صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان واعتقد فيها العز والمنفعة) (٤) .

أما الإنفاق على الاستهلاك الشخصى فإن الاعتدال فيه من صميم ما يدعو إليه الدين ، والله تعالى يقول :

« وكلوا واشربوا ، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » (٥) .

---

(١) سورة التوبة — الآية ٣٤.

(٢) رواه مسلم ٣–١١٧٦ .

(٣) محمد حسين هيكل – الفاروق عمر ٢–٢٢٩ .

(٤) مقدمة ابن خلدون — ص ٣٠٦ .

(٥) سورة الاعراف — الآية ٣١ .

« والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً »(١) .

ولما كان الإسلام دينا لا رهبانية فيه فقد حث النبي المسلمين على أكل الطيبات : « إن لنفسك عليك حقاً ، وإن لأهلك عليك حقاً » (٢) .

« ليس الزهادة فى الدنيا بتحريم الحلال »(٣) .

وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم (٤) .

لكنه ، يأخذه بالطريقه الكلية والعقلانية فى معالجة المشاكل ، لم يحدد سوى بعض المبادىء ليسترشد بها الناس لأن الإنفاق الشخصى زماناً ومكاناً يتحدد بالضرورة بحالة الشخص ودخله ووضع المجتمع المسلم من حيث ثراؤه ومستوى العيش فيه . غير أنه يجب أن يليق بالشخص المخلوق المتواضع . فالمسلم الحق ، رغم ما هو مطالب به باستخدام ماله فيما يجلب له اليسر فى معاشه ويزيد من فعاليته ، إلا أنه لا يجوز له أن يعمد إلى تبذير موارده فى ما يتنافى والذوق السليم رياء وبطراً ومباهاة . وفى هذا قال الرسول الكريم :

« لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطراً »(٥) .

« إن الله أوحى إلى أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغى أحد على أحد »(٦) .

أو أن يصرفها فى الخمر والميسر والفحشاء أو فى أى نشاط مخل بآداب الدين :

---

(١) سورة الفرقان – الآية ٣٤ .
(٢) رواه البخارى ٣ – ٥٠ ومسلم .
(٣) رواه ابن ماجه ٢ – ١٣٧٣ .
(٤) رواه مالك ٢ – ٩١١ .
(٥) رواه البخارى ٧ – ١٨٢ ومسلم ٣ – ١٦٥١ والموطأة ٢ – ٩١٤ .
(٦) رواه مسلم وأبو داود ٢ – ٥٧٢ .

« يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون »[1] .

« قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق »[2]

« ... يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » ... [3] .

والإسلام فى حرص على بناء مجتمع قائم على العدل والأخوة يؤكد على ضرورة إزالة الحواجز الاجتماعية التى توجدها الفوارق الضخمة فى الدخل والثراء بين الغنى والفقير ، كما يشدد على ما للعباد من حقوق ، ويبين ما يجب على المسلم الذى يكسب فوق حاجته المعقولة من عمله إزاء من هو أقل حظا منه

« والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم »[4] .

« وآتوهم من مال الله الذى آتاكم »[5] .

واستلهم عمر بن الخطاب رضى الله عنه قول الله عز وجل هذا ، فقال :

- وليست الصدقة فضلا للغنى على الفقير ، بل هى حق فى مال الغنى للفقير[6]

وفى الإحسان ، ليست المثالية فى التصدق بالعفو ، وإنما هى فى تنازل الرجل عن شىء مما يحبه هو إلى من هو أكثر حاجة إليه . وفى هذا الإيثار يقول سبحانه :

« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » [7] .

« لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون »[8] .

ويقول عليه الصلاة والسلام :

---

(١) سورة النساء - الآية ٩٠ .

(٢) سورة الأعراف - الآية ٣٣ .

(٣) سورة الأعراف - الآية ١٥٧ .

(٤) سورة المعراج - الآيتان ٢٤ - ٢٥

(٥) سورة النور - الآية ٣٣ .

(٦) الفاروق عمر - محمد حسين هيكل ٢-٢٥٥ .

(٧) سورة الحشر - الآية ٩ .

(٨) سورة آل عمران - الآية ٩٢ .

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »[1] .

« من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة »[2] .

« ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم »[3] .

ومد يد العون يجب أن يتحلى بالنية الطيبة تزكية للنفس وابتغاء لوجه الله :

« الذى يؤتى ماله يتزكى ، وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى »[4] .

لا رياء فيه ولا إذلالا لمن تسدى إليه :

« قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى »[5] .

« يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر »[6] .

وليتمكن المسلمون من بناء مجتمع مترابط ترابط الأسرة الواحدة يوزع فيه المال بالعدل وتوفى حاجات المحتاجين ، فرض الإسلام نظاماً متيناً للتكافل الاجتماعى وأضفى عليه قدسية لا مثيل لها فى العالم . وهذا النظام هو الزكاة . وبموجبه صار من فروض المسلم الدينية أن يؤدى نصيباً من صافى ماله بنسبة اثنين ونصف بالمائة إلى بيت مال الزكاة أو إلى صندوق التكافل الاجتماعى[7] . ولأهمية هذه الفريضة جعلت عنواناً من عناوين الإيمان ، وقرنت بالصلاة فى معظم الآيات التى ذكرت فيها ولعظم شأنها ، قال عبد الله بن عمر :

---

(١) رواه البخارى ١-١١ ومسلم ١-٦٧ والنسائى ٨-١٠١ .

(٢) رواه أبو داود ٢-٥٤٨ .

(٣) رواه البزار والطبرانى باسناد حسن ورواه البخارى فى الأدب المفرد بلفظ : ليس المؤمن الذى يشبع وجاره جائع (ص ٥٢) .

(٤) سورة الليل - الآيات ٢١ إلى ٢٧ .

(٥) سورة البقرة الآية ٢٦٣ .

(٦) سورة البقرة - ٢٦٤ .

(٧) نصاب الزكاة على بعض المواد ١٠٪ أو ٢٠٪ . وحسب النصوص القرآنية يمكن انفاق الزكاة فى وجوه غير الضمان الاجتماعى . وللإيجاز آثرنا عدم الخوض فى التفاصيل .

– من أقام الصلاة ولم يؤد الزكاة فلا صلاة له(١) .

وفى تحصيلها ، يحبذ الإسلام أن تعمل الدولة على جبايتها فى حال وجود دولة إسلامية . وهذا ما حدث بالفعل فى عهد النبى عليه الصلاة والسلام ، وفى عهد أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . وأبو بكر قاتل المرتدين الذين امتنعوا عن تأديتها . أما فى عهد الخليفة عثمان ذى النورين فقد سمح بدفعها إلى المحتاج مباشرة .

ويرى أبو بكر الجصاص(٢) أنها يجب أن تدفع إلى الدولة فقط لا إلى المحتاج مباشرة ، عملا بقوله تعالى ، «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها»(٣)

والزكاة ليست هى البند المالى الوحيد الذى يحق للدولة أن تعمل على تحصيله . بل من حقها أيضاً أن تجبى المزيد من الأموال إذا عجز ريع الزكاة عن سد حاجة المجتمع المسلم . وقد جاء فى الحديث الشريف :

« إن فى أموالكم حقاً سوى الزكاة »(٤) .

ومال الزكاة لا يدمج بالضرائب العادية التى تفرضها الدولة الحديثة لتواجه بها نفقاتها لأن هذا المال ضريبة خاصة له نصابه فى مال الغنى للفقير والمحتاج ضماناً لمستوى من العيش فى حده الأدنى لكافة أفراد المجتمع ، وللإقلال من التفاوت فى الدخول وجعلها فى مستوى مقبول وصحى .

أما توزيع الدخول فإن العدل يسير سيره الطبيعى فى التوريث . فالوصية لا تسرى إلا على ثلث ما يترك المتوفى ، والثلثان الآخران يوزعان وفق نسب متوازنة حددها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بغية الوصول إلى العدالة المنشودة . ومن المأمول من الشخص أن يوزع الثلث الذى يحق له الوصية به فى وجوه تتحقق بها أهداف الدين ، وذلك بسد حاجات ، ومطالب المجتمع أو أفراد معينين ، وهى الحاجات والمطالب التى لم ترد فى تشريع الإرث .

---

(١) كتاب الأموال – أبو عبيد ص ٣٥٤ ورواه الطبرانى فى الكبير موقوف .

(٢) أحكام القرآن – أبو بكر الجصاص .

(٣) سورة التوبة – الآية ١٠٣ .

(٤) سنن الدارمى ١ – ٣٨٥ .

والإسلام فى وضعه نظاماً لتوزيع الدخول وللتكافل الاجتماعى لا يقصد إلى تشجيع الخمول أو تثبيط الهمم عن العمل الجدى . وخير ما نستشهد به هنا قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه :

« لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول : اللهم ارزقنى فإن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة . ولكن الله يرزق الناس بعضهم من بعض »(١) .

« ابتغوا من فضل الله ولا تكونوا عيالا على الناس »(٢) .

وبخصوص المؤسسات الحكومية أو الاجتماعية التى تعنى بالزكاة فيجدر بها أن تقوم بتدريب الفقراء على مختلف المهارات ومساعدتهم فى العثور على أعمال تتناسب وقدراتهم ليكونوا أنفسهم بأنفسهم كما أراد لهم الإسلام ، ولنا قدوة بما فعله النبى صلى الله عليه وسلم مع الأنصارى الذى رآه يسأل الناس فلم يتصدق عليه وإنما أوجد له عملا . وخطوة رسول الله هذه دليل عملى على أن الإسلام يحض على إسداء المعونة للعاطلين عن العمل والمرضى والمعوقين والمسنين ، وفى الوقت نفسه بيان لمن تجب الصدقات إذ قال :

« لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى » (٣) .

وإمساك اليد عن التبذير والبذخ يبقى لدى الرجل فائضاً لا بأس رغم ما يصرف فى وجوه التضامن الاجتماعى . وهذا الفائض يجب أن يستثمر فى المنافع الاجتماعية المنشودة وفى الإكثار من فرص العمل لأن كنز المال أو تعطيله غير جائز . والاستثمار نفسه سيساعد على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامى لأنه انتفاع بنعم الله لتحسين أحوال الناس من خلال إيجاد فرص العمل لكل الناس ، ومن خلال زيادة معدلات النمو الاقتصادى اللذين بدورهما سيحصران الفقر فى أضيق نطاق ويوفران قاعدة عريضة للرخاء الاقتصادى والتوزيع العادل للدخول . ومعنى هذا كله أن الاستثمار فى حد ذاته يعتبر عملا فاضلا

---

(١) أخبار عمر — على وناجى الطنطاوى ص ٢٦٨ .

(٢) جامع بيان العلم وفضله — القرطبى ٢—١٥ .

(٣) رواه ابن ماجه ١—٥٨٩ وأبو داوود والنسائى .

يساعد على تحقيق أهداف الدين . وفى نهيه عن إبقاء المال معطلا قال صلى الله عليه وسلم :

« من باع داراً ثم لم يجعل ثمنها فى مثلها لم يبارك له فيها »(١) .

« من باع عقر دار من غير ضرورة سلط الله على ثمنها تالفاً يتلفه »(٢) .

ولعلنا نوجز هذا الفصل بالقول إن الإسلام يعلق أهمية كبيرة على القيم الروحية ، وأن نظامه الاقتصادى يقوم على أساس أخلاقى متين . والمسلم — لينعم فى دنياه وأخراه — عليه أن يراعى آداب الدين فى طلب الرزق ، وأن يضع ماله فى ما يجلب الخير له وللناس . وللوصول إلى أهداف المجتمع القائم على الأخلاق والأخوة والتعاون لا بد من وجود نظام تربوى يغرس هذه القيم فى نفوس النشء ، وينظر إليه كإلزام أدبى للمجتمع ، ومهمته أساسية من مهام الدولة الإسلامية تعمل على تنفيذها بكل جد وإخلاص .



(١) كتاب الخراج ، يحيى بن آدم القرشى ص ٨٣ ورواه ابن ماجه كما فى الجامع الصغير ٢—١٦٧ .

(٢) رواه الطبرانى كما فى الجامع الصغير ٢—١٦٧ .

صياغة إسلامية لجوانب
من دالة المصلحة الاجتماعية
ونظرية سلوك المستهلك (١)

د . محمد أنس الزرقا [*]

المقدمة :

« يا هادى .. يا الله .. إن الطريق لصعب ، ونحن عبادك ليس لدينا هاد سواك » .

سير إدوين أرنولد

جواهر الإيمان

لقد كان هناك كم هائل من الكتابات فى الخمس والعشرين سنة الماضية بالنسبة للأوجه الاقتصادية الواسعة للنظام الإسلامى . وقد سارت الدفعة الرئيسية لتلك الكتابات فى ثلاثة اتجاهات :

(أ) المقارنات التى تضع أمامنا تلخيصاً واسعاً للنظام الاقتصادى الإسلامى إزاء الرأسمالية والاشتراكية .

(ب) انتقادات النظم والفلسفات الاقتصادية غير الإسلامية .

(ج) بعض الشروح حول إحدى المسائل الاقتصادية ، مثل الربا (الربا والفائدة) ، وما يتصل بذلك .

(*) الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز بجدة .

إن الأستاذ محمد المبارك ، المفكر المرموق والمراقب المرهف الملاحظة فى مجال الفكر الإسلامى ، قد عبر حديثاً عن الرأى بأن ما كتب بالنسبة للنقطتين (أ) و(ب) يعتبر كافياً ، وأنه قد حان الوقت للتعمق فى النظام الاقتصادى الإسلامى ذاته ، وفهم خصائصه تماماً ومنحـه صياغة حديثة (المبارك ، ص ٩ ، ١٠) . وإننى أؤيد هذا الرأى ، وآمل أن يكون هذا البحث خطوة فى ذلك الاتجاه .

إن المكونات الرئيسية لهذا البحث تتمثل فى إحدى المسائل المنهجية ، وفى موضوعين جوهريين فى علم الاقتصاد .

والمسألة المنهجية هى « هل من الممكن قيام علم اقتصاد إسلامى ؟ » وسوف نجد أن الجواب سيكون بالإيجاب عند توضيحنا فى القسم (٢) المجالات التى يتوافق فيها الإسلام مع الاقتصاد . وحتى إذا افترضنا أن علم الاقتصاد واقعى ، فإن لديه عناصر معيارية هامة (فى الأقسام الفرعية ٢ — ٢ ، ٣ — ١ ، ٣ — ٢) وبطريقة مماثلة ، فإن الإسلام الذى نستطيع أن نفترض أنه معيارى ، لديه أيضاً عناصره الواقعية (القسم الفرعى ٢ — ٣) وقد تم تقديم اقتراح فى القسم الفرعى (٢ — ٤) يدل على أن تصنيف الأقوال إلى واقعى أو معيارى إنما يكون أحياناً دليلا على قصور معرفتنا ، بل ومعتقداتنا الدينية . وقد قدمنا الرؤية الإسلامية بالنسبة للعلاقة بين المعرفة الواقعية والتعليمات الإسلامية فى القسم (٢ — ٥) .

وقدمنا فى القسم (٤) إعادة إكتشاف وتلخيص الدالة الإسلامية للمصلحة الاجتماعية التى تكونت منذ حوالى ٨٠٠ عام . وقد بسطت فى القسم الفرعى (٤ — ٦) بعض المعانى المتضمنة لتلك الدالة بالنسبة للعلاقة بين الفقه الإسلامى وعلم الاقتصاد الإسلامى .

ويبتدىء القسم (٥) بإلقاء نظرة على الرؤية الإسلامية بالنسبة للمعاملات الاقتصادية للأفراد (القسم الفرعى ٥ — ١) ، ثم يستكشف فى الأقسام الفرعية الباقية علاقة هامة بين الاستهلاك فى الحياة الدنيا والثواب فى الآخرة

فى إطار دالة المنفعة الإسلامية . ويدعم القسم (٥) ما ورد فى القسم (٤) ويقدم الكثير من الاستشهادات بالقرآن والحديث التى تم تصنيفها تحت عشرة عناوين رئيسية ووضعها فى ملحق .

٢ - القضـايا المنهجيـة

(٢ - ١) هل من الممكن قيام علم إقتصاد إسلامى ؟

إن علم الاقتصاد ، كما أكدنا كثيراً ، هو علم واقعى . فى حين أن الإسلام باعتباره ديناً ، يعد معيارياً فى المرتبة الأولى .. وقد يصل أحدنا إلى الاستنتاج : أنه ليس من الممكن قيام علم اقتصاد إسلامى ذى معنى أكثر من إمكانية قيام علم رياضيات إسلامى أو علم فيزياء ذرية إسلامية .

إننى سوف أقدم مناقشتى فى هذا الجزء وغيره موضحاً إمكانية قيام علم اقتصاد إسلامى متميز ذى معنى ، وأن ذلك ليس من الممكن فحسب ، بل إنه من الضرورى . وباختصار ، فإن وجهة نظرى هى أن الاقتصاد لا يخلو من الأحكام التقييمية تبعاً لاعتقادنا السائد ، وليس من الممكن أبداً أن يصبح كذلك (القسم ٢ - ١) . وإن الإسلام أيضاً لا يخلو من التأكيدات الواقعية التى تتحدث عن الحقيقة الاقتصادية (القسم ٢ - ٢) . وإننا إذاً نستطيع الاستعاضة عن الأحكام التقييمية الغير إسلامية ببديلتها الإسلامية ثم نضيف التأكيدات الإسلامية إلى حصيلة العلماء الاقتصاديين من التأكيدات الواقعية ، ثم نستخلص النتائج .

ولكن تلك المهمة فى الواقع تعد أكثر سهولة من الناحية النظرية عنها من الناحية العملية ، فهى ليست بأقل من بناء نظرية جديدة تقريباً . ولكنه يجب علينا باعتبارنا مسلمين أن نأخذ ذلك على عاتقنا لو أننا أردنا الإسهام فى حل المشاكل الإسلامية الحقيقية بواسطة حلول نابعة من الإسلام ، وإذا كنا نرغب فى إبطال صفتنا « كناقلين تلقائيين » للعلوم الاجتماعية الموجودة حالياً .

وسوف أتناول بالمناقشة أيضاً فى القسم (٢ - ٣) حقيقة أن ما نعتبره

حكماً تقييمياً كلاسيكياً أكثر من كونه بياناً واقعياً هو شيء لا يدل إلا على قصور معرفتنا ومعتقداتنا الدينية فى معظم الأحيـــان .

(٢ – ٢) الأحكام التقييمية فى النظرية الاقتصادية :

إن علم الاقتصاد كما ذكرنا ، هو علم واقعى ، وقد اتسم بتلك الصفة بعد أن تخلص من جميع ظلال الأحكام التقييمية التى كانت تنسب إليه فى بعض الأحيان . ولكننا الآن نؤمن على نحو متزايد أن مجال الاقتصاد ينتابه الكثير من تلك « الظلال الكامنة » . وهكذا فإن القيم المتضمنة به هى :

(أ) اختيار النواحى التى يجب السعى إليها : عندما نقوم بتكريس الجزء الأعظم من مواردنا لنظرية معينة ، فإن ما سيبقى لدينا من الموارد بالنسبة للنظريات الأخرى سوف يكون أقل . و« ينطبق ذلك على تدريب العلماء الجدد ، والزمن الذى تم فيه الدراسة ، وعدد السطور فى الكتب والمنشورات الدورية ... وإنه حتى تكريس الزمن المتساوى لا يخلو من القيم » .

(ب) الاختيار بين المتغيرات والإفتراضات : تختلف الحقيقةالاقتصادية كثيراً تبعاً للزمان والمكان ، أى أنها تتأثر بالكثير من المتغيرات. وإن أى تحليل تجريبى بحت للحقائق إذا كان معتمداً على استخدام الحركة التراجعية المضاعفة وما عائلها بدون وجود نظرية ، لن يثبت سوى الترابط ، ولكنه لن يستطيع فصل العلة عن المعلول ، وهكذا فإننا لن نستطيع التوصل من خلال الأساليب التجريبية إلى أى استنتاجات شاملة بالنسبة للعلة والمعلول وسير الظواهر الطبيعية لو لم تكن لدينا ارشادات نظرية قوية .

ويستلزم مثل ذلك الإرشاد النظرى معاينة المتغيرات التى تبدو وثيقة الصلة بالظاهرة التى نقوم بدراستها . وعادة ما تكون تلك المتغيرات كثيرة فى عددها وغالباً ما تكون ذات طبيعة غير اقتصادية . وسوف نقوم بتصنيف تلك المتغيرات من خلال اسلوب غامض للتفكير والتخمين فى ثلاثة أنواع :

– غير وثيقة الصلة بالظاهرة .
– خارجية عن الظاهرة ، أى أنها تؤثر عليها بدون أن تتأثر بها .
– متغيرات باطنية التموتتفاعل بعضها مع البعض وتتأثر بالمتغيرات الخارجية

وتلك هى المتغيرات التى تعتبر هامة بالنسبة للشرح والتنبؤ .

وهكذا ، فإن اختيار المتغيرات وتصنيفها والمشكلات اللاحقة التى تواجهها ونضع لها حلا نظرياً أو تجريبياً ليس من الممكن إلا أن يتأثر بثقافة ومعتقدات الباحث ، كما يتأثر بمخاوفه المتعلقة بالإنسانية والمجتمع .

(ج) إختيار الأساليب . يكشف أى أسلوب للبحث فى المجالات النظرية أو التجريبية عن تصور معين للكون ، ويشجع على تأكيد أشياء معينة .

فإن الأساليب الكمية مثلا توجه الأهمية للأشياء المعرّفة جيداً ، والقابلة للقياس بسهولة وبدون تكلفة . وسوف تحوز مثل تلك الأساليب فى العلوم الاجتماعية على نجاح أكبر « لو كان الباحثون راغبين فقط فى تحديد إختيارهم بأسلوب معقول ومدروس بترو ، وقائم على أساس ميزان محدد الأوجه وسهل القياس »٣ وتحظى المشاكل والمفاهيم التى يمكن معاينتها فى نطاق ذلك الإطار بأقصى الاهتمام المهنى على حساب المشاكل والمفاهيم الأخرى . ويمكننا إستخدام طرق بديلة للبحث قد تكون مرغوباً فيها فى مجالات معينة ٤ .

(د) اختيار الغايات والوسائل . إن بعض المفاهيم الهامة فى الاقتصاد تصبح ذات معنى فقط بعد تحديد هدف أو غاية معينة . لقد لاحظ بنيامين وارد مثلا ، أن الأحكام التقيمية تكون حاسمة بالنسبة لفكرة الفعالية عندما نضطر لتقييم المتغيرات إما بأنها مداخل أو إيرادات . وإنه « إذا كانت هناك بعض أنواع من العمل مرضية بالفعل فإن المرء قد يرغب فى تصنيفها (كإيرادات) جنباً إلى جنب مع الإيرادات التى توصف بأنها تقليدية بدرجة أكبر ... ويقام ذلك التصنيف على أساس الحكم بالنسبة لما هو موضع تقدير فى المجتمع وما هو ليس كذلك » ٥ .

ويعتبر مفهوم الناتج القومى الإجمالى مقياساً للإنتاج ، ومقياساً للعمل والرخاء ، ذلك لأنه يقوم على أساس أحكام تقييمية معينة .

الإستنتاج : وهكذا ، فإنه يوجد العديد من النواحى فى النظرية الاقتصادية

تقوم فيها الأحكام التقييمية بدور حاسم ، وفى مثل تلك النواحى نستطيع أن نسهم نحن المسلمين بطريقة مميزة نابعة من إسلامنا .

ونحن لسنا فى حاجة للقول بأن العديد من مجالات الاقتصاد هى واقعية بالفعل وليس من الممكن تغيرها سواء كان ذلك فى الإطار الإسلامى أو غيره من الأطر (مثل الشروط من الدرجة الأولى والثانية للحصول على كمية معينة من الإنتاج بأقل تكلفة ، عند معرفتنا عوامل الأسعار ودالة الإنتاج) .

(٢ — ٣) بعض التعبيرات الاقتصادية الواقعية فى القرآن :

إن الإسلام لا يخلو من العبارات الاقتصادية الواقعية بالرغم من أنه يعتبر معياريا فى المرتبة الأولى . وتصور لنا الآيات التالية من القرآن هذه الفكرة . وتشير تلك الآيات إلى نزعات طبيعية معينة فى الإنسان فى « حالته البدائية » . ويقدم لنا الدين تأثيرات كابحة وملطفة .

(أ) « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر مايشاء إنه بعباده خبير بصير » ٤٢ — ٦٧ .
تصف تلك الآية أحد آثار إزدياد الرخاء المادى على السلوك .

(ب) « إن الإنسان خلق هلوعاً . إذا مسه الشر جزوعاً . وإذا مسه الخير منوعاً . إلا المصلين ... » ٧٠ — ١٩ — ٢٢ .
إن الإنسان يرفض المشاركة حتى إذا كان يتمتع برخاء متزايد .

(ج) « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المثاب » ٣ — ١٤ .
« وإنه لحب الخير لشديد » ١٠٠ — ٨ .
لقد صور الإنسان بأنه شديد الولع والنهم للثروة .

(د) « وكان الإنسان عجولا » ١٧ — ١١. وتؤكد العديد من الآيات الأخرى الفكرة العامة أن معدل إسقاط الإنسان للزمن من اعتباره هى فوق الصفر

(ه) « وإنه لحب الخير لشديد » ١٠٠ — ٨ . إن كلمة الخير تعنى كل شيء

مفيد ونافع ، وهكذا فهي تتضمن الثروة ولكنها لا تقتصر عليها إطلاقاً ويصور الإنسان بأنه يتحمس دائماً لمصلحته الخاصة .

ومن الممكن أن نذكر العديد من الآيات القرآنية الأخرى ، ونستطيع أن نستشهد بالحديث أيضاً ، ولكن ما قدمناه من الأمثلة يكفي لنقل فكرة أن العبارات الاقتصادية الواقعية ليست قليلة في الإسلام .

(٢ — ٤) العبارات المعيارية التي تعتبر واقعية تقريباً والعكس بالعكس

يوجد اختلاف بين العبارات الواقعية والعبارات المعيارية . وبالنظر إلى التصور المسبق الشائع بأن الوصايا الدينية تكون عادة معيارية ، فإنني أجد من الهام بالنسبة للعالم الاقتصادي المسلم أن يدرك أن مثل ذلك التمييز يكون مضللا في بعض الأحيان بشكل خطير ومن الضروري أن نقدم مثلا .

إننا سوف نرمز للتعبيرات المعيارية في هذا المثل بالحرف م ، وللتعبيرات الواقعية بالحرف و .. وإن التعبيرات الواقعية فقط هي التي من الممكن أن تكون على صواب أو خطأ .

لقد روي أن أحد السياسيين من شمال أفريقيا قد أعلن بطريقة فظة مايلي :

و ١ — « أن الصوم في رمضان يخفض المجهود ومن ثم الإنتاج » .

م ١ — « إن الحصول على قدر أكبر من الإنتاج يعد هدفاً قومياً حيوياً » :

م ٢ — « لذلك ، فإن الصوم يكون ضد المصلحة القومية في مثل تلك البلدان الفقيرة » .

ولنستكمل الصورة ببعض العبارات الأخرى :

م ٣ — يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام

و ٢ — ... لعلكم تتقون .. » ٢ — ١٨٣ .

(لاحظ أن هذه الآية القرآنية تعدم جزئياً و و جزئياً) .

ونظراً إلى الاعتقاد الشائع بأن (و ١) يرجح صحتها ، فإنه من الواضح أن هؤلاء الذين يقبلون (م ١) (ولعل م ٢ أيضاً) ولا يزالون عازمين على الصوم (م ٣) إنما يعبرون عن حكم تقييمي بأن طاعة الله أهم من بعض

الخسارة فى الإنتاج . ولكنهم يجدون أن عليهم أن يكونوا دائماً فى موقف دفاعى ومن المرجح أنهم لن يشعروا بالراحة أو السعادة .

و ٣ – لقد ذكر السكرتير العام للأمم المتحدة فى مذكرة عن منع الجريمة وكبحها (١٩ سبتمبر ١٩٧٣) أن « الكثير من البلدان تواجه مشكلة الرشوة والفساد الأخلاقى ، التى تمثل تكلفة إقتصادية خطيرة الأبعاد » (الفقرة ٦٨) . ومن المرجح بصفة عامة أن تلك البلدة (بشمال أفريقيا) ليست بإستثناء .

و ٤ – بالنظر إلى (م ٣) و(و ٢) يستطيع الإنسان أن يفكر بطريقة منطقية بأن الصيام يؤدى إلى خشية الله ، التى تؤدى بدورها إلى تحسين المعايير الأخلاقية وتقليل الفساد والإهمال ، وهكذا فإنه يؤدى فى النهاية إلى زيادة الإنتاج .

لنفترض الآن أننا قد طبقنا بحثاً منظماً للتحقق من (و ١) و(و ٤) ووجدنا أن كليهما حقيقى – (و ١) حقيقية فى رمضان و(و ٤) حقيقية فى الشهور الأخرى ، وقدرنا آثارهما الكمية على الدخل القومى كل على حدة . ولنفترض أيضاً أن الجميع يقبلون م ١ :

إذاً اتضح أن للصيام تأثيراً سلبياً على الإنتاج ، حينئذ فإن أية من العبارات السابق ذكرها لن تتغير طبيعتها من م إلى و ، أو العكس بالعكس .

ولكن لو اتضح أن للصوم تأثيراً إيجابياً على الإنتاج ، فإنه سوف تحدث حينئذ الكثير من التغييرات الأساسية :

و ١ سوف يخف وقعها كثيراً بواسطة و ٤ ،

م ٢ سوف تصبح واقعية وخاطئة .

م ٣ سوف تصبح ما أطلق عليه عبارة « مختلطة » معيارية ولديها عنصر واقعى قوى ، أو العكس بالعكس .

فلنقرأ الآية القرآنية بأكملها :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم

لعلكم تتقون » « وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون » « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ٢ — ١٨٢ — ٨٤

(إن التوكيد من إضافتنا)

(٢ — ٥) استنتاجات حول المنهج :

إن ما نصنفه غالباً كعبارة معيارية مع التلميح فى بعض الأحيان إلى أن المعنى المضاد قد يكون صحيحاً بنفس الدرجة يعتبر دليلا على معلوماتنا أو على نقص هذه المعلومات . ويعتبر ذلك صحيحاً بصفة خاصة بالنسبة لجميع « الأوامر » و« النواهى » التى نجدها فى الإسلام ، فهى « عبارات مختلطة » تبدو معيارية « ظاهرياً » ولكنها مفعمة بنتائج واقعية . إن أعمال العبادة كثيراً ماتبدو أنها معيارية .. ولكنها أيضاً تعد أمثلة رئيسية للعبارات المختلطة (تستطيع أن تقرأ الآيات ٢٢ — ٣٧ حول التضحيات وأيضاً الآية ٢ — ١٧٧) .

إن السلوك الاقتصادى للإنسان وما عداه يتأثر من بين أشياء أخرى بنظرته للحياة ، ومعتقداته ومعاييره الأخلاقية ، ولذلك فإن كل ما يؤثر على تلك المتغيرات يجب بالضرورة أن تترتب عليه نتائج اقتصادية بعيدة المدى .

لقد أكد بعض العلماء الاقتصاديين بشدة ، وأبرز من نشير إليه منهم ب. أ. سامولسون ، وجهة النظر الإيجابية التى تعطى أهمية عظيمة للتمييز بين العبارات المعيارية والواقعية ٧ . وإن أى إغفال لذلك التمييز يكون من الممكن تبريره فقط فى الحالات النادرة التى نعمد فيها إلى إنفاق الوقت والمال للتحقق من العبارة قبل أن نقبلها .

ومع ذلك ، فإن الوضع فى الحياة الواقعية يختلف تماماً . فإننا فى الممارسة العملية دائماً نقبل العبارة الواقعية وندعو الآخرين لقبولها بدون أن تكون لدينا أقل نية أو وقت أو مال للتحقق منها . لقد صرح ذلك السياسى من شمال أفريقيا بتلك العبارة وهو يعلم تماماً أن أى شخص لن يقدم على محاولة دحضها بالرغم من أنها واقعية وقابلة للدحض . وأستطيع أن أطرح السؤال ما هو الفارق العملى بين مثل تلك العبارة وبين عبارة معيارية ليس من الممكن دحضها ؟ ٨

إنه من الملائم هنا أن نتذكر كيف يعلمنا الإسلام أن نتدبر وصاياه .

أولا : إنه ليس هناك ادعاء بأن ما هو محرم يعد شيئاً سيئاً تماماً وما هو مفروض يعد شيئاً حسناً تماماً . ولكن الأمر ، مثلما عبر عنه الشاطبي ، هو أن كل وصية إسلامية يكون لديها فى نفس الوقت تأثيرات مرغوب وغير مرغوب فيها ، وأن الإسلام يضع قواعده على أساس التأثيرات الغالبة . وللحصول على مثل واضح بالنسبة لتلك الفكرة ، نستطيع أن تقرأ الآيات القرآنية ٢ — ٢١٩ و ٥ — ٩٠ المتعلقة بشرب الخمر ، والميسر ٩ .

ثانياً : لو كانت للإنسان معرفة ملائمة بالنسبة للنتائج المباشرة وغير المباشرة لأفعاله واتجاهاته .. على كل من المدى القصير والطويل .. ولو كان لتلك النتائج نفس الأبعاد لما كان هناك معنى لانشغال الدين بالأمور الاجتماعية . ولكن معرفة الإنسان فى ذاتها لا تكفى .. ١٠ إن الله العليم الرحيم ، نظراً لاهتمامه بصالح الإنسان ، قد زوده بعلامات وإرشادات حتى يوفر عليه الخسارة الفادحة إذا سقط ضحية لقصور معرفته أو أوهامه وانفعالاته ∴ وإن الغرض من ذلك الإرشاد الإلهى هو توجيه الإنسان إلى الوجهة السليمة فى مساعيه الاجتماعية ، أو الفكرية . ولكنه لا يعنى إحباط أو استبدال مثل تلك المساعى التى تشكل جزءاً هاماً من رسالة الإنسان فى الحياة .

لقد زودنا الله بنوع من الخريطة المصغرة التى يقيم الإنسان أعماله على أساسها . ولو كانت للإنسان معرفة كاملة خالية من النزعات ، لتوصل إلى إستنتاجات مماثلة لوصايا وإرشاد الله .

لقد تم تأييد ذلك الأسلوب الفكرى بواسطة عدد كبير جداً من الآيات القرآنية حتى إننا لنعجز عن تقديمها هنا . أنظر على سبيل المثال فى الآيات ٢ — ١٨٤ عن الصيام ، ٢ — ٢١٩ — ٢٢ و ٤ — ٢٥ — ٢٨ عن الزواج ، ٢ — ٢١٩ عن شرب الخمر والميسر ، ٢ ، ١٠٢ عن السحر ، و٢ — ١٠ — ١٣ ، ٤ — ٨٣ ، ٢٢ — ٤٧ ، ٢٣ — ١ ، ٢٨ — ٤٣ — ٤٧ ، ٢٨ — ٥٠ — ٥١ ، ٣٠ — ٤١ عن العديد من الأفكار العامة .

٣ ــ القضايا الفلسفية

(٣ ــ ١) الأسس الفلسفية لعلم الاقتصاد الكلاسيكى المحدث :

إن عنوان ذلك القسم يكون بلا معنى لو أقر الإنسان بدون تحفظ بالرأى السائد ... بين العلماء الاقتصاديين ، وهو أن النظرية الاقتصادية الرئيسية تعد محايدة بالنسبة للقيم ، ولذلك فإنها يمكن تطبيقها فى أى مجتمع ، وأنها مبدئياً تستطيع أن تخدم معظم الغايات السياسية » ١ إننى لا أؤمن بصحة هذا الرأى تماماً ، وآمل أن تبرهن مناقشات هذا البحث على ذلك .

ويمكننا أن نلخص رؤية العلماء الاقتصاديين المنفصلة عن الدين تلك التى صاغوا أفكارهم بالنسبة للكون فى نطاقها فيما يلى :

إن الإنسان كائن (ليس حيوان) من نتاج الطبيعة ، وإن وجوده ليس فى حاجة لأن يكون له أى معنى أبعد من ذلك ــ إنه موجود بكل بساطة وهذا هو الأمر .

إن الإنسانية هى الحقيقة النهائية ، وإن أهمية الحياة وأهدافها النهائية ، لو كانت هناك أى منها ، يجب السعى إليها فى نطاق الحياة ذاتها وليس فيماوراءها

إن كمال الجنس البشرى من الممكن التوصل إليه بدون العون الإلهى .

ويمكننا تلخيص التصور التقليدى التحررى للإنسان فى أربعة مبادىء : المتعة ، والعقلانية ، والفردانية ، والحرية . ٢

وتتمثل المتعة فى مبدأ جيرمى بنثام للمتعة ــ والألم ، وهو : إن الإنسان يقع تحت سيطرة عاملين رئيسيين ، هما الألم والمتعة ، وتعتبر المتعة هى الغاية العليا فى الحياة . إن الإنسان كسول بطبيعته ، أى أنه يكره بذل الجهد ويعتبره شيئاً مؤلماً بالنسبة له .

« وتعنى العقلانية التكيف وفقاً للوسائل ــ والغايات ، واللجوء إلى الاختيار المتأنى بين الأشياء البديلة سعياً وراء إشباع حاجات الإنسان » .

« وإن المذهب الذرى هو تأكيد ضرورة الانفصال والاستقلال الذاتى لكل فرد عن غيره من الأفراد ، وتكون النتيجة هى إقرار القيم عن طريق

العمليات الداخلية للكائن الحى الإنسانى » (وارد ، ص ٢٤ — ٢٥) ، ولكننى أفضل تسمية ذلك المذهب بالفردانية بدلا من المذهب الذرى .

أما « الحرية » فهى تعنى تأكيد حرية الإنسان التامة فى شكلها الأولى ، وأن التقييد الرئيسى لتلك الحرية ينبع من أساليب تأهيل الفرد للعيش فى المجتمع مع الآخرين ، الذين يكونون أحراراً بدرجة متكافئة . « وهكذا ، فإن كل فرد يعتبر إنكاراً لحرية الآخرين » (الصدر ، ص ١٢) .

ولا تزال تلك الأفكار قوية حتى فى الوقت الحاضر ، وقد تم تصوير ما تعنيه عملياً بالنسبة للمستهلك فى الاقتباسين التاليين .

لقد كتب ب. شيلز فى ١٩٧٤ أن الاتجاه الذى يؤمن بمذهب المتعة يعنى من بين أشياء أخرى ما يلى :

أن أحد التزامات الحكومة يتمثل فى محاولة تدعيم مذهب المتعة واسعة النطاق بين الشعب : .... أى أنه يجب إشباع جميع أو معظم الحاجات المادية لأعضاء المجتمع القومى ، ويجب توسيع ذلك الإشباع باستمرار بهدف تحقيق زيادة مستمرة فى سد الاحتياجات من المنتجات المتوفرة حتى يتم إشباع هذه الاحتياجات . (ص ٢ وما يليها)

وبوضع ذلك الإطار أمامنا ، فإنه لا يكون من الصعب وضع تعريف للأشياء التى تؤدى إلى تكوين « الحياة الملائمة » . لقد حاول س. ف. سنجر ، المتخصص المرموق ، فى ١٩٧١ أن يعرف خاصية الحياة فقال : إننا من الممكن أن نضع تعريفاً غير دقيق (لخاصية الحياة) فى مجتمعنا (الولايات المتحدة الأمريكية) الذى تعد الرفاهية المادية واحدة من الأشياء الهامة فيه وتسهم فى السعادة التى ينشدها الناس ، وذلك التعريف هو : « الاستحواذ على أكبر قدر ممكن من المال الفائض بعد قضاء الضروريات الرئيسية ، وامتلاك الوقت والفرص اللازمة لإنفاقه بطريقة ممتعة » (ص ٤٠٠) .

٣ – ٢ الافتراضات الكلاسيكية المحدثة بالنسبة لسلوك المستهلك :

يفترض العلماء الاقتصاديون أن الدافع الرئيسى القوى للفرد المستهلك هو الرغبة فى الإستهلاك الشخصى والحصول على الراحة . ويفترض أيضاً أن تلك الرغبة لا يمكن إشباعها ، وأن المستهلك يحاول إشباعها إلى أقصى حد ممكن بما يتناسب مع العقل .

وإنه أيضاً ليس من الصعب أن نرى الصلة بين افتراضات العلماء الاقتصاديين بالنسبة لدالة المنفعة للمستهلك وبين مبادئ الفردانية والحرية (إن دالة المنفعة تلخص الأساليب التى يتأثر بمقتضاها إشباع حاجات الفرد عن طريق إستهلاكه للبضائع المختلفة) .

وهكذا إنه يتم تجميع كل العوامل الغير اقتصادية التى تؤثر على سلوك المستهلك وإعطاؤها اسما يتسم بالمهارة بحيث لايستطيع أى شخص التدخل فيه وهو : الأذواق . وتعتبر الأذواق بالنسبة لصلتها مع دالة المنفعة كمتغيرات خارجية ، وهكذا تستطيع التأثير فى سلوك المستهلك بدون أن تتأثر بسلوك المستهلكين الآخرين[٣] . ولاتتضمن الأذواق الخصائص الديمغرافية وغيرها من الصفات الشخصية للمستهلك فحسب ، ولكنها تتضمن أيضاً معتقداته وقيمه الأخلاقية ، وتلك هى أكثر الأشياء أهمية لنا . ومن الممكن أن تتمثل تلك القيم فى أى شئ ، ولكنها لا يجب أن تكون شاذه للغاية إلى حد التعارض مع الافتراضات الآنف ذكرها ، أو الافتراض النهائى ، الذى يمثل الأنانية الذاتية : أى استقلال المنفعة الفردية عن منفعة الآخرين[٤] .

ولكننا يجب أن لا نغفل ذكر أن عدداً كبيراً جداً من العلماء الاقتصاديين قد قدموا إعتراضاتهم بالنسبة لافتراض استقلال المنافع . . ومع ذلك استمروا فى استخدامه فى تحليلاتهم . وقد نجح الكثير منهم فى إيجاد معانى متضمنة لتحقيقه ولكن ذلك كان فقط ينطبق على حالات معينة (مثلا ، ج . س . دوسنبرى ، الدخل ، والإدخار ونظرية سلوك المستهلك) ، (١٩٤٩) :

لقد كان العذر الشائع لإهمال تحليل تلك المسألة بطريقة تتسم بالإخلاص هو أن التخلى عن هذا الافتراض سوف تكون له متضمنات بعيدة المدى

ومن الصعب معالجتها ، ولكننا يجب أن نضيف أن ذلك ليس بعذر مقنع بالنظر إلى حقيقة أن العلماء الاقتصاديين يجدون أحياناً أنه من الجدير بهم أن يسعوا وراء قضايا معقدة تتسم بالتفاهة .

(٣ ـ ٣) المعتقدان الإسلاميان وثيقا الصلة بالسلوك الاقتصادى :

يوجد الكثير جداً من المعتقدات الإسلامية وثيقة الصلة بالسلوك الاقتصادى حتى إننا لنعجز عن ذكرها جميعاً هنا . والآن ، فإنى سوف أبرهن على قوة الصلة بين إثنين من تلك المعتقدات : أن الله هو المالك ، وأن الحياة اختبار .

(٣ ـ ٣ ـ ١) الله هو المـــالك :

إن فهم فكرة الملكية فى الإسلام يشكل واحدا من أسس السلوك بالنسبة لكل من المستهلك والشركة .

عندما يولد الإنسان فإنه ـ إذا استخدمنا التشبيه ـ يدعى إلى مائدة الكون الواسع الذى أعده الله للإنسان . ولا تتضمن تلك المائدة الأشياء المادية على وجه الأرض وفى الكون فحسب ، ولكنها تتضمن أيضاً القوانين الطبيعية (قوانين الله) ، وجسم الإنسان ذاته ، ومشاعره ، وقدراته العقلية .. إلخ . إن جميع تلك الأشياء هى خلق الله وملكيته بمفرده .

إن الشىء الوحيد الذى يستطيع الإنسان أن يدعى عن حق أنه « يخصه » هو إرادته التى وهبها الله له « الحرية » ٥ .

إن ما يحصل عليه الإنسان أو يكتسبه فى الحياة الدنيا ، سواء بطريقة فردية أو جماعية ، يعد نتيجة لاستخدام إرادته فى انتهاج الطريق الصحيح ، وترك قوانين الله تقوم بالعمل فى نطاق ملك الله . وحتى عندما يحصل الإنسان على شىء من عرق جبينه ، فإنه فى الحقيقة يوجه إرادته لاستخدام جسده ومشاعره ، التى تعتبر خلق الله وملكيته ، وفى تلك العملية يستخدم الإنسان الطعام ويتنفس الهواء الذى يعد من ممتلكات الله . وإن أى شيء يمتلكه الإنسان

في المفهوم التقليدى القانونى ، يعد شيئاً قد سمح له بأن « يحوز عليه » بالرغم من كونه ملكية شرعية لله ٦ ..

« له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما وما تحت الثرى » .

٢٠ — ٦

« الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم .. مالك يوم الدين » .

١ — ١ — ٤

وسوف يشعر الإنسان بالإجلال والشكر ، سواء كان هو المنتج أو المستهلك ، عندما ترسخ فكرة أن الله هو المالك فى قلبه ، لأن الله قد وضع جزءاً من ثروته فى عهدته . وحينئذ سوف يميل الإنسان إلى الاعتراف بحق الله فى وضع الحدود الملائمة بالنسبة له للتمتع بالثروة واستخدامها ، وأيضاً الاعتراف بحق الله فى تعيين أشخاص آخرين أو تعيين المجتمع ليكون المطالب الشرعى بنصيب فى تلك الثروة .

« آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير » ٥٧ — ٦

« ... وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » ٢٤ — ٣٣

(٣ — ٣ — ٢) الغرض الأوحد للحياة : إختيار الإنسان :

« تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ... »

إن الحياة تعد بمثابة اختبار ولكننا لا نمر به جميعاً بطريقة متساوية ، ومما يتفق مع العدل ، فإننا أيضاً لا نحاسب بطريقة متساوية فى يوم الحساب . ويقول الله « ... فضلنا بعضهم على بعض » ١٧ — ٢١ ، وذلك فى كثير من النواحى : فى المقدرة العقلية والبدنية ، وفى البيئة المادية والاجتماعية ، وفى القوة والمعرفة والثروة ... إلخ . وتكون بعض هذه الأشياء متوارثة وبعضها مكتسب بالجهد ، وبعضها يجيء تبعاً للظروف ، ولكن كل فرد سوف يكون مسئولا أمام الله بالنسبة لجميع الأشياء التى فضل فيها على الآخرين وفى يوم الحساب سوف يحاسب كل فرد :

... عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه ، وعن علمه ماذا عمل به : (حديث موثوق بصحته) .

« وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فى ما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم » . ٦ — ١٦٥

ونستنتج حينئذ ، متفقين فى ذلك مع الدكتور أحمد النجار ، أن أى شيء يستخدمه الإنسان (كمستهلك أو منتج) لا يخلو من الالتزامات الأخلاقية حتى إذا كان خالياً من الالتزامات الاقتصادية ٧ . وإن ما يجب أن يقدمه مقابل ذلك هو الشكر للخالق المالك ، أى أننا يجب أن نكون منتبهين لله فى استخدامنا لتلك الأشياء ، ونشارك فى ثمراتها أصحاب الحق الشرعيين الآخرين .

٤ — اعادة اكتشاف دالة إسلامية للمصلحة الاجتماعية :

إن دالة المصلحة الاجتماعية التى يتمنى الاقتصاديون المحدثون التوصل إليها قد صيغت قبل حوالى ٨٠٠ سنة صياغة أصلية من قبل مفكرين وفقهيين مسلمين هما الإمام أبو حامد الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) ، والإمام أبو إسحاق الشاطبى (المتوفى سنة ٧٩٠ هـ) . ١ فالإمام الغزالى هو الذى قدم الصياغة الأصلية ثم وسعها الشاطبى وشرحها وطورها إلى حد بعيد . وهناك عدد من الخلاصات الممتازة لأفكار هذين الإمامين فى كتابات عدد من الفقهاء المعاصرين كالأستاذ المرحوم محمد أبو زهرة ، والأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء الذى سأعتمد على تلخيصه فى هذا البحث .

علماء النفس المسلمون في جحر الضب (٢)

د. مالك بدري *

إن العنوان الغريب لهذه المقالة يأتي من الحديث النبوى الشهير الذى تنبأ فيه محمد صلى الله عليه وسلم أنه سيأتى يوم يقوم فيه المسلمون بالتقليد الأعمى لأساليب المسيحيين واليهود برغم سخفها الواضح وصفاتها الغير إسلامية . وقد صور ذلك جيداً فى قوله صلى الله عليه وسلم « حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم » . وتظهر صحة ذلك الحديث بوضوح فى جميع نواحى الحياة الحديثة للمسلمين ، مما يجعلنا فى غير حاجة إلى تقديم أية أمثلة .

وعلى المستوى الأكاديمى ، فإن حقل العلوم الاجتماعية يعد واحداً مما تتمثل فيه ظاهرة التقليد الأعمى بأوضح صورها . لقد سادت النظريات والممارسات التى تعد نتاجاً للمدنية الغربية المنتمية للمسيحيين واليهود أقسام العلوم الاجتماعية بالجامعات فى البلدان المسلمة والصحافة ، وقد عاونت الإذاعة والتليفزيون على إقرار مبادئها الأجنبية بين عامة المسلمين .

إن تكرار النظريات والممارسات الغربية فى علم النفس بدون ترو ربما يقدم أخطر تهديد لمركز المذهب الإسلامى بين الدارسين والعامة من المسلمين . ويقدم علماء النفس الغربيون نظريات حول شخصية الإنسان ، ودوافعه

(*) أستاذ علم النفس الإكلينيكى فى هيئة التدريس ، جامعة الرياض ، المملكة العربية السعودية .

وسلوكه تتعارض مع الإسلام فى الكثير من النواحى . وتغلف تلك النظريات وتطبيقاتها بغلاف « علمى » جذاب . وإن علماء النفس المسلمين — مثلهم مثل زملائهم فى جميع أنحاء العالم — تكون لديهم رغبة متلهفة لأن يتم تقديمهم تحت لواء العلم الرفيع . ولسوء الحظ فإن ذلك الدافع يقود الكثيرين منهم إلى القبول ، سواء بوعى أو بدون وعى للنظريات والممارسات التى أقل ما يمكن أن توصف به ، أنها غير ملائمة لتطبيقها فى بلدانهم الإسلامية . وإننى سوف أقتصر فى هذا البحث على مناقشة أخطار ذلك التقليد الأعمى من جانب علماء النفس المسلمين بأسلوب مبسط غير معقد ، وسوف أحاول أن أقدم بعض الأمثلة المحدودة التى حصلت عليها من خلال تجاربى كأستاذ فى الجامعة وكمعالج نفسانى . وسوف أتناول الموضوع أولا فى عبارات عامة قبل أن أتحدث بصراحة عن علماء النفس المسلمين .

إن الباكستانى الذى يتدرب فى الجراحة فى بريطانيا لن يحتاج لأى تكيف عندما يقوم بإجراء عملية جراحية فى بلدته . فإنه سوف يجد نفس النوع من القناة الهضمية ، ونفس القلب والكليتين ، بصرف النظر عن العقيدة ، أو نوع الطعام ، أو النشأة العائلية أو التضخم الاقتصادى . ومن الناحية الأخرى فإن علم النفس الإنسانى يتأثر بشدة بالتغييرات الحضارية . وحقيقة ، فإنه يوجد القليل جداً من مبادىء علم النفس التى حازت على شرعية فى الحضارات المختلفة مثل أهمية دعم التعليم ، ولكنه حتى عند تطبيق ذلك المبدأ فإن نوع التدعيم — الإيجابى أو السلبى — المستخدم ، وأسلوب تقديمه يعد ظاهرة مرتبطة بالحضارة مع وجود الاختلافات الفردية فى نطاق كل حضارة .

وعندما نأتى إلى المفاهيم السيكلوجية الأكثر « مرونة » فإننا نجد أنفسنا فى حالة ارتباك طبيعى لا يستطيع فيها أى شخص ، حتى فى المجتمعات الغربية المتطورة ، أن يتأكد أى جحر ضب يجب الدخول إليه لحل مشكلةسيكلوجية معينة . وتمتلىء كتب علم النفس المتقدمة والجرائد المتخصصة بالنتائج المتعارضة للأبحاث التى تعالج مشاكل متماثلة ، والتى تمتلىء بالمناقشات ، والمناقشات المضادة للمدارس المتنافسة التي تبدي إختلافات جادة فيا بينها حول تصور

كل منها لظاهرة سيكلوجية معينة . وعلى مستوى الحضارات المختلفة فإن الإنسان يجد نفسه غير قادر على التعريف الواضح والدقيق لبعض المشكلات الحيوية ، هذا إذا تجاوزنا عن ذكر المهمة الشاقة لإيجاد الحلول لها .

ولنأخذ المشكلة العامة البسيطة تلك التي تتعلق بمن هو الشخص السوى ومن هو الشخص الشاذ ؟ إن مجال علم نفس الشواذ والصحة النفسية لا يستطيع حتى الآن تحديد معايير معينة لتوضيح من هو الشخص الطبيعى ومن هو الشخص الشاذ وإذا نظرنا إلى الشذوذ من وجهة النظر الإحصائية البحتة ، فإن الشخص العبقرى سوف يعتبر شاذاً مثله مثل الشخص ذى المستوى المنخفض جداً من الذكاء . ومن وجهة النظر الحضارية ، فإن الشذوذ يصبح أقل وضوحاً إلى درجة كبيرة ، وإنه حتى فى بعض الأحيان يصبح عبارة بلا معنى . إن السلوك الذى يعتبر شاذاً فى بلدة سوف يكون متوافقاً مع المعايير فى خلال ساعات قليلة من السفر الجوى ، أو حتى بعد مرور القليل من السنين فى نفس المكان .

وأستطيع أن أقدم القليل من الأمثلة من أنماط حضارتنا الإسلامية والعربية التى ذكرتها بالفعل فى أماكن أخرى(1) . وطبقاً للعادة السودانية المندثرة والغير إسلامية لجلد المتطوعين بالسياط فى احتفالات الزواج ، فإننا لازلنا نستطيع أن نرى العريس فى القرى النائية فى الجزيرة ــ وسط السودان ــ وقد زخرف نفسه وهو يجلد بلا رحمة الظهر العارى لرجل مفعم بالحماس يتحمل جروحه النازفة بما يفوق طاقة البشر كما لو كان فى نشوة نوم مغناطيسى عميق . وتؤيد الفتيات ذلك الاستعراض المتطرف للشجاعة الذى يقدمه صديق العريس بتهليلاتهم النسائية الفطرية ، وتعاد رواية تلك القصة فى القرية الصغيرة بأسلوب يضمن الحفاظ على ذلك النمط الحضارى الشعبى .

ماذا يكون رأى عالم النفس الأوربى فى تلك الممارسة كشكل منفرد للسلوك ؟ إن العريس السودانى لن ينظر إليه كشخص قاس وشاذ اجتماعياً

---

(1) م . بدرى ، الحضارة والتقاليد والمرض النفسي ، الجريدة الطبية للسودان ، الجزء ١٠ ، رقم ٣ ، ١٩٧٢ .

فحسب ، بل أنه أيضاً سوف يتم تشخيصه كشخص منحرف جنسياً يستخلص متعته من إنزال العقاب على الآخرين ، أى أنه شخص (سادى) . ويعتبر الصديق الذى جلد بالسياط كشخص (ماسوشى) يشبع حاجاته الجنسية الشهوانية عن طريق العقاب الذاتى .

ولذلك يستطيع الإنسان أن يتحدث عن العادات الشاذة على مستوى الحضارات ، أو حتى التى تصل إلى حد المرض . ويعالج المرضى فى وحدات العلاج النفسى من السرقة الغير إرادية .والجنسية المثلية . ويخبرنا القرآن الكريم عن قوم النبى لوط حينما أصبحت الجنسية المثلية عادة قوية جداً وشائعة حتى أن الأشخاص ذوى الجنسية الغيرية مثل لوط والشخص المخلص الذى اتبعه قد تم اضطهادهما علانية لكونهم كذلك . ويصور لنا القرآن الكريم الكلمات التى تم تبادلها بين النبى لوط ، عليه السلام ، وقومه :

« أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم تجهلون . فما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون » [1] .

ولقد كان النبى شعيب على نزاع مع قومه بسبب فقدانهم الشعور بالذنب كلية بالنسبة لفعل السرقة الآثم . وقد قال لهم «ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولاتعثوا فى الأرض مفسدين » [2] . وقد أجاب رؤساء قبائل قومه على هذا الأمر الأخلاقى قائلين : « لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن فى ملتنا » [3] .

وهكذا فإننا نجد أن الأشخاص الذين يتمسكون بمعايير أخلاقية عالية فى المجتمعات التى تكون العادات الغير أخلاقية قد أصبحت راسخة بها ، من الممكن أن يعتبروا شاذين ، أو منحرفين جنسياً ، أو مضطربين عقلياً . ويكون من الممكن ترحيلهم أوقتلهم لتمسكهم بالطهارة ، ومن الممكن حتى

---

(١) النمل ، الآيات ٥٥ و ٥٦ .

(٢) هود ، الآية ٨٥ .

(٣) الأعراف ، الآية ٨٨ .

أن يصل ذلك إلى حد إعلانه صراحة ، « أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون .. » .

وعلى ضوء تلك المناقشة الطويلة ، نستطيع أن نطرح السؤال ، ما هى المعايير والمقاييس التى يضعها علم النفس الغربى الحديث بالنسبة للشخصية الطبيعية السوية ، وهى الفكرة الرئيسية التى قامت على أساسها نظرية علم النفس الغربى وأبحاثه العلمية . وإذا تتبعنا مقياس الشخصية السوية فى أى كتاب حول التكيف النفسى ، أو الشخصية ، أو علم نفس الشواذ ، فإننا سوف نجد عبارات تصف الشخصية السوية كشخصية لديها « شعور كاف بالطمأنينة » ، و« قدرة على مجابهة الواقع » ، ودرجة معقولة من التقييم الذاتى (نفاذ البصيرة) و« إشباع كاف للرغبات الجسدية » ... إلخ[1] . ولم يرد أى ذكر على الإطلاق للأوجه الأخرى للإنسان ، سواء الوجه الدينى ، أو الروحى أو حتى الظاهر البداهة « Transcendental ». إن تعريف علم النفس الحديث هو أنه الدراسة « العلمية » للسلوك ، ويعرف سلوك الإنسان ببساطة بأنه ما يفعله الإنسان أو يقوله أو يشعر به حتى يتكيف مع بيئته . ونظراً لأن هدف علم النفس الغربى هو تكوين تلك الشخصية السوية الطبيعية طبقاً للمقاييس التى ذكرناها من قبل ، فإنه يجب على المسلم الطبيعى ، إذا تجاوزنا عن علماء النفس المسلمين الممارسين ، أن يدحض بعض ما يعتبر كأساس علم النفس الحديث ذاته ، وأسلوب تصويره للإنسان . وبالرغم من أن علم النفس باعتباره علماً من العلوم . يدعى أنه يتخذ وجهة نظر محايدة تجاه وجود الله ووضع الدين ، وأنه يقوم بتطبيق أسلوب « علمى » موضوعى غير متحيز عند دراسة تلك الظاهرة الروحية ، فإنه مع ذلك ينظر إلى الإنسان كحيوان مادى هدفه الوحيد هو التكيف مع بيئته المادية والاجتماعية فى « المكان » الذى يكون به وفى وقته « الراهن » ، وتعتبر وجهة النظر هذه إلحادية فى حد ذاتها .

إن وجهة نظر علم النفس العام تلك تعد على أى حال أقل عداء للدين من بعض مدارس العلاج النفسى التى تتخذ موقفاً عدائياً من الله ومن الدين

(١) أنظر على سبيل المثال فى أ . ه . مسلاو و ب . ميتلمان ، مبادىء علم نفس الشواذ ، نيويورك ، هاربر ، ١٩٥١ .

ككل : ويقول فرويد فى كتابه المحاضرات التمهيدية الجديدة فى العلاج النفسى

« إن الظواهر الدينية تفهم فقط من خلال نموذج الاضطرابات العصبية المألوفة تماماً والتى تعتبر صدى لأحداث ماضية طواها النسيان ، ترجع إلى التاريخ البدائى للعائلة الإنسانية ... » (١) .

ويقول فى كتاب آخر :

« قد يجروء الإنسان على اعتبار الاضطراب العصبى الشديد كجزء مرضى متمم لتكوين الدين ، ويصف ذلك الاضطراب العصبى كنظام دينى خاص ، ويصف الدين كاضطراب عصبى عالمى شديد ... » (٢) .

ويبشر الإسلام بأن دور الإنسان فى الحياة ، كما هو معروف جيداً ، هو عبادة الله « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (٣) .

إن مفهوم العبادة فى الإسلام واسع جداً حتى أنه يشمل جميع الأنشطة والمشاعر ، وحتى الرغبات التى يطلق لها الإنسان العنان فى سبيل الله . ونستطيع فى هذا الشأن أن نرى المفاهيم المتعارضة للإنسان ، وسلوكه ، ووضعه فى العالم طبقاً لكل من الإسلام وعلم النفس الغربى .

وهكذا ، فإن المسلم الذى يدرس علم النفس الحديث فى الغرب سوف يجد نفسه على خلاف مع زملائه الأوروبيين ، على الأقل بالنسبة لبعض المسائل التى ناقشناها منذ لحظات . وأكثر من ذلك ، فإن العالم النفسى المسلم الممارس عند وجوده بين علماء النفس ذوى الثقافة الغربية سوف يجد نفسه « شاذاً » تماماً ، ويعوزه التكيف ، أو على الأقل غير نموذجى . وإذا وجد ذلك العالم النفسى نفسه على انسجام تام مع النظرية والممارسات النفسية الحديثة ومع الأكاديميين ذوى التفكير الغربى ، وإنه يختلف فقط فى تفضيله الشخصى

---

(١) س. فرويد ، المحاضرات التمهيدية الجديدة حول التحليل النفس ، بليكان ، ١٩٧٣ .

(٢) س. فرويد ، الأفعال الإستحوازية والممارسات الدينية ، المقالات المجمعة ، الجزء ٢ ، هو جارث المحدودة .

(٣) الذاريات ، الآية ٥٦ .

لإحدى النظريات الحديثة أو الأخرى ، حينئذ فإنه يعتبر على الأرجح كمتطفل اجتماعى فى جحر الضب .

فلنأخذ مثل أستاذ علم النفس المسلم فى دولة إسلامية وهو يقوم بإلقاء المحاضرات على طلبته ، ويقدم النصح للأهالى بالنسبة للمشاكل المتعلقة بتربية الأطفال وتنشئتهم ويعالج مرضاه ، معتمداً تماماً فى جميع تلك الأنشطة على نظريات وممارسات أخذت مباشرة وبدون تكييف من كتب تم نشرها فى الولايات المتحدة أو أوروبا أو من كتب مترجمة بدقة عن تلك المصادر . ألا يقوم ذلك الأستاذ بصياغة تفكير الناس ، ومثلهم العليا وعواطفهم ، سواء عن وعى أو بدون وعى ، بأسلوب سوف يؤدى فى نهاية الأمر إلى إنسياقهم التام فى « جحر الضب الغربى ؟ »

وعند التحدث مع الكثير من علماء نفس الأطفال العرب والمسلمين حول مشاكل الأطفال ، فإننا نجد أن معظمهم يتقيد بشكل جازم بالموقف الغربى بأن « الوالدان دائماً على خطأ » . ويكونون بشكل ما متحمسين تماماً للمفهوم الخاطىء الحديث الشائع حول « الشخصية الهشة للطفل » الذى يجب أن يجنب جميع أنواع العقاب البدنى أو النفسى حتى لا يصبح شخصاً شاذاً عند بلوغه . وقد يكون ذلك جزئياً نتيجة للحرمان الذى عانى منه الكثير من الأهالى من آبائهم فى مجتمعاتنا المسلمة التقليدية .

ويجدر أن نلاحظ أن القليل منهم يستطيعون إدراك الاختلافات المتأصلة بين نظام العائلة المتسعة الإسلامية وبين نظام العائلة الغربية المعاصرة المغلقة المندثرة ، تلك الاختلافات التى تجعل التوحيد الأعمى لنظريات علم نفس الطفل وتطبيقاته ليست بأقل من جريمة اجتماعية نظرية . ولعل نظريات علم نفس الطفل تلك وتطبيقها التجريبى والعملى العامل الرئيسى الوحيد والمسئول عما يسمى « باندثار » العائلة الغربية . ومن ثم ، فإن تطبيق الممارسات الأمريكية والأوروبية المتعلقة بتربية الطفل بدون تعديلها ، وحتى بدون أن نقحم الإسلام فى الموضوع ، يكون له تأثيره الخطير فى عزل أجيال المسلمين الأصغر سناً . وفى الحقيقة فإن ذلك التأثير قد ابتدأ فى الظهور فى البلدان

المسلمة الأكثر ميلا للنزعة العصرية . ومن الممكن أن يكون الضرر أكبر إذا حاول علماء نفس الطفل المسلمون التمويه وإخفاء ذلك الأسلوب من التطعيم تحت ستار دخانى علمى زائف . فإن ذلك من الممكن أن يؤدى إلى إقناع الأهالى والمعلمين بتأييد عملية « الشتل الغير متكافىء » الذى سوف يؤدى فى نهاية الأمر إلى أعراض ، خطيرة من « النبذ » . ومن وجهة النظر الإسلامية يعد الحفاظ على العلاقات العائلية المستمرة ضرورة أمر بها الدين (الحفاظ على روابط القرابة) ، فى حين أن ذلك الاتجاه المتراخى الذى يزعم أن « الطفل دائماً على حق » من الممكن أن يؤدى إلى تشجيع الطفل على عدم احترام والديه وقد يؤدى ذلك بعد وصوله إلى سن البلوغ إلى ارتكابه واحدة من أبغض الآثام فى الإسلام ، وهى الجحود للوالدين ..

ونستطيع أن نصور ذلك الأمر أكثر بعودتنا إلى الأستاذ المسلم لعلم النفس الذى يطابق نفسه مع النموذج الغربى . فهو يقول للأب القلق الذى له طفل مدلل أنه يجب أن يكون أكثر تساهلا خشية أن يصاب طفله المسكين باضطراب عصبى ، ويجعل الأب يشعر بالذنب لإنزاله العقاب على طفله لعدم تهذبه مع أمه . وإذا اتبع الأب الشاعر بالذنب لتلك النصيحة التى جاءت عن « خبير » وفقد الحدود بين التساهل والإفراط فى التساهل ، فلك أن تتصور أى نوع من الرجال سوف يصبح ذلك الصبى ؟ .. فى الواقع أن بعض العلماء حتى فى الغرب يعتبرون أن الإفراط فى التساهل والافتقار إلى وجود قواعد محددة لضبط السلوك بين الأهالى الأوروبيين من الطبقات المتوسطة الحديثة ، كنتيجة مباشرة أو غير مباشرة لعلم النفس الحديث ، يعتبر مسئولا عن الأمراض النفسية والسلوك الجانح الذى يسود الآن بين الشباب[1] .

وإننى دائماً أقول لزملائى المتحمسين لعلم نفس الطفل الحديث ، خاصة هؤلاء الذين يعيشون فى البلدان الغربية والمجتمعات الإسلامية التى تميل إلى النزعة العصرية ، أنكم إذا أردتم أن يعمد أطفالكم — عندما يصبحون

---

(١) أنظر مثلا فى ج . كلمان ، علم نفس الشواذ والحياة الحديثة ، سلكوت فورسمان وشركته ، ١٩٦١ .

أشخاصاً بالغين — إلى وضع أحذيتهم على المنضدة أمام وجوهكم ويحادثونكم بالأسلوب الذى ترونه فى الأفلام الأمريكية ، وإذا أردتم منهم أن يضعوكم أنتم وأمهاتهم فى مؤسسة للمسنين عندما تصبحون عبئاً كبيراً كثير التذمر ، حينئذ كونوا عبيداً لكتب علم نفس الطفل الأمريكى الحديث . ولكن إذا كنتم محافظين على آيات القرآن التى تربط بين عبادة الله والرحمة بالأبوين :

« وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً . واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيراً »(1)

وإذا كنتم محافظين على قول النبى صلى الله عليه وسلم « الجنة تحت أقدام الأمهات » ، حينئذ سوف يكون عليكم أن تراقبوا خطاكم . فإنكم قد تنزلقون إلى جحر ضب واسع بدون أن تعلموا . وفى الحقيقة أنه حتى إذا كان أبناء العالم النفسانى لا يعاملونه بالأسلوب الذى ذكرته منذ لحظات ، فإن أبناء أبنائه سوف يفعلون ذلك مع آبائهم . إن العادات قد تندثر بمرور الوقت ، ولكن ذلك ليس بعذر للشخص لأن يجعل نفسه عاملا نشيطاً يحث على اندثار التقاليدالإسلامية الحميدة .

إن بعضاً من علماء النفس التربويين المسلمين فى جحر ضب يدينون بالولاء الزائف لتلك العبارات الغامضة مثل الثقافة الجنسية ، و« الروح الصحيحة للحياة الجامعية » . وقد أعلن البعض منهم تأييده الصريح للتعليم المختلط على مستوى التعليم الثانوى والجامعة كأسلوب وحيد للثقافة الجنسية والتخلص من « الكبت والعقد الجنسية » التى تؤدى إلى إصابة الشباب المسلم « بشلل نفسى » إنهم يدعون أن العزل بين الجنسين فى التعليم سوف يؤدى إلى جعل كل منهما أكثر ضعفاً فى مواجهة الإغراء وإنهم بأية حال سوف يجدون الأساليب والوسائل للملاقاة بعضهم البعض . ومن ثم فإن التعليم المختلط لا يؤدى إلى تربية الروح « الأخوية » بين الجنسين الذين يعيشون فى روح جامعية حقيقية سامية فحسب ، بل أنه أيضاً سوف يقلل الاتصالات الجنسية

(1) سورة الإسراء ، الآيات ٢٣ ، ٢٤ .

الغير مشروعة بينهم . وإن الشيء المؤسف هو أنه بسبب مركز علماء النفس التربويين هؤلاء ، وبسبب فصاحتهم واساءة استخدامهم للمصطلحات العلمية فإن الكثير من عامة الناس ، حتى الذين يتجهون وجهة دينية ، قد يقبلون تلك الاقتراحات كحقائق تربوية معترف بها فى « المعامل العلمية » للرجل الأبيض . وبالطبع فإنه يوجد كثيرون آخرون سوف يقبلون تلك الأفكار لأغراض غير تربوية .

ما هى الثقافة الجنسية ، إذا سمح لى بهذا السؤال ، وما هى الأدلة التى لدينا بالنسبة لأهميتها المزعومة حتى فى العالم الغربى ؟

إلى أى مدى نجح التعليم المختلط فى الغرب وفى المجتمعات المسلمة ذات النزعة العصرية فى الوفاء بالمطالب التى يقوم بعض التربويين المسلمين بترديدها وإلى أى مدى يتعارض ذلك المفهوم مع الإسلام ؟

ليس لدى الوقت أو الفراغ الكافى لمناقشة الإجابة على تلك الأسئلة بالتفصيل فى هذه المقالة ، ولكنه قد يكون من الهام أن نلاحظ أن اختلاف الأدب الحديث حول موضوع الثقافة الجنسية لعله أكبر خلاف فى ميدان علم النفس التربوى والنظم المتعلقة به . وقد لا يتفق الكتاب المختلفون حتى حول تعريف محدد فى هذا المجال أما بالنسبة لأهدافه وكيفية السعى وراءها فإن الإنسان سوف يجد نفسه وكأنه يقف فى رمال متحركة . ولقد قال عـالم مشهور منذ وقت قريب « يوجد سؤالان قد أثارا ضيقى دائماً لأننى لم أستطع أن أقدم أى إجابات واضحة لهما ، وهما : « ما هو الغرض من الثقافة الجنسية؟ وماهى الأدلة والحقائق التى لدينا بالنسبة لوجود أى أهمية للثقافة ، الجنسية؟»(1) وقد كتب مؤلف آخر لكتاب مشهور قائلا : « لقد كتب هراء حول موضوع الثقافة الجنسية أكثر مما كتب عن أى موضوع عام آخر . وبالرغم من تلك

---

(1) دكتور ب . فريتز فى ب . فينك و ف . هاميت ، الوظيفة الجنسية والاختلال الوظيفى ، شركة دافيز ، فيلادلفيا ، ١٩٦٩ .

الكتابات ، أو لعله بسببها بكيفية ما ، فإن الاتجاهات الجنسية الأمريكية .. مشوشة تماماً »(١) :

وإذا كان هذا هو الحال فى الغرب ، فإن الاتجاه المؤيد من بعض علماء النفس التربويين وعلماء النفس المسلمين يعتبر اتجاهاً ضاراً تماماً . ومن الممكن فهم هذا الاتجاه لو أنهم كانوا يريدون — عن وعى — تقديم الثورة الجنسية الغربية إلى بلدانهم المسلمة ويستخدمون لذلك النظرية التربوية والنفسية كواجهة ولكن إذا كان الأمر يقتصر على مجرد ترديد صدى تلك النظريات التى يقرأونها فى الكتب الغربية . فإنهم سوف يجدون أنفسهم حقيقة فى جحر الضب .

وإن النمط السلوكى الذى يعتبر أكثر خطراً لدى الكثيرين من علماء النفس المسلمين هو الإصرار على الضلال العميق فى جحور الضب بينما يكون علماء النفس الغربيون قد تخلوا عنها جزئياً أو كلية . ولعل هوة التحليل النفسى تعد أوضح وأخطر مثل فى هذا الشأن . إن التحليل النفسى ليس مجرد مدرسة لعلاج الاضطرابات النفسية فإن نفوذ فرويد العالمى قد عبر حدود الطب الحديث وعلم النفس الأكلينيكى ليظهر بصماته الملموسة على العلوم الاجتماعية ، والفلسفة ، والدين ، والفن والأدب . وقد صاغ أحد المؤرخين الأمريكيين تلك المسألة ، فقال « ... لقد كان مذهب سيجموند فرويد من بين جميع المذاهب فى أمريكا أكثرها تأثيراً وأهمية بالطبع ، وقد أدت زيارته فى ١٩٠٩ إلى حدوث زلزال فى الرأى العام »(٢) ولا تزال آثار ذلك الزلزال تستطيع بإيقاعاتها القوية أن تزعزع أساس المذهب الإسلامى ذاته بين علمائنا المسلمين من الشباب :

إن الكثير من الأطباء النفسيين والعلماء النفسيين الإكلينيكيين المسلمين يبجلون التحليل النفسى ويستخدمون مفاهيمه ونظرياته فى شرح جميع أنماط

---

(١) أ . إليس ، الجنس بدون شعور بالذنب ، شركة ولشير للكتاب ، هوليود ، كاليفورنيا ، ١٩٧٤ .

(٢) أ . كارجيل كما استشهد به د . بكان ، حول الأساليب ، جيسى المتحدة ، سان فرانسيسكو ، ١٩٦٩ ، ص ١٣٠ .

السلوك الإنسانى الطبيعى والشاذ . وعندما تتحدث معهم تشعر وكأن تلك التعبيرات المرنة مثل « الجانب اللاشعورى من النفس » و« الليبيدو » أو « عقدة أوديب » بمثابة ظواهر مادية واقعية قابلة للقياس تمت صياغتها فى أنابيب الاختبار ، وليست مفاهيم غامضة غير قابلة للإثبات العلمى كما هى فى الواقع .

ولقد أخبرنى طبيب نفسى مسلم ورع ذات يوم أنه قد أبلغ أبوى طفل حاد الطباع فى الثالثة من عمره كان يجلس دائماً بطريقة مضطربة ويخدش منطقة الشرج بأظافره ، أن تصرف الطفل هذا كان نتيجة لمرحلة طبيعية فى نموه الجنسى نظراً لأنه كان فى الجزء الأخير من المرحلة الشرجية . وطبقاً لنظرية فرويد للنمو النفسى الجنسى ، فإنه من المفروض أن يشبع غرائز جنسية لبيدية ، عن طريق إحتفاظه أو طرده الإفراز من الشرج ويعطى فرويد أهمية كبيرة لتلك المرحلة ويشرح حتى سلوك الشخص البالغ فى نطاق التجارب الطفولية فى تلك المرحلة الشرجية . وهكذا فإن الشخص البالغ المتصف بالجشع والعناد والإفراط فى النظام طبقاً لفرويد قد كان شخصاً ذا نشاط إحتفاظى ، فإنه كان يجد لذة فى إمساك الإفراز رغماً عن مناشدة الأبوين ؟ ولكنه مع ذلك قد ظهر أن ذلك الطفل الذى تحدثنا عنه كان يعانى من بعض الديدان الشرجية التى تدعو إلى الحكة فى منطقة الشرج .

ويدهش الإنسان حين يجد من بين المعالجين النفسيين الممارسين المسلمين مثل هؤلاء المعالجين النفسيين المخلصين الذين يؤمنون بالتحليل النفسى .. لقد قرأوا فرويد بدقة وحفظوا بعض أقواله المترجمة ولكنهم مع ذلك لا يشعرون بأى صراع أو ذنب باعتبارهم مسلمين أتقياء . وإننى أشعر فى بعض الأحيان وكأن هؤلاء العلماء قد جعلوا حياتهم العاطفية والعقلية فى اتجاهين منفصلين ، أو أنهم قد نجحوا فى خلق نمط من الشخصيات المزدوجة الغير باثولوجية من الناحية الظاهرية . وإلا ، فكيف نستطيع أن نشرح تحمسهم القوى لشخص يسخر صراحة من الدين ويضع الجنس كالدافع الرئيسى لجميع أشكال السلوك الإنسانى .. ؟

ويتم تقديم بعض الاقتراحات والتفسيرات ذات الخطر البالغ إلى البالغين من المرضى ، والتى يتناول البعض منها الجنس اللاأخلاقى بصراحة وذلك عن طريق المعالجين النفسيين المسلمين الممارسين الذين يبررونها من خلال نظرية فرويد ، مثل الطاقة الجنسية اللاواعية ، والعقد ، والكبت وغير ذلك من الاصطلاحات المماثلة . وإن ما يحدث هو أن بعض هؤلاء المعالجين النفسيين يزيدون الشعور بالذنب فى مرضاهم المسلمين بدلا من معالجتهم . فهم يزيدون معاناتهم بإثارة شكوكهم بالنسبة لصدق الإسلام فى حل مشاكل البشرية .

وتوجد مجموعة ثالثة تندفع بعمق أكثر فى هوة التحليل النفسى . وتلك تتكون من بعض المحللين النفسيين المسلمين المؤهلين الذين « طابقوا » أنفسهم تقريباً بأساتذتهم الأمريكيين والأوروبيين الذين قاموا بتحليلهم نفسياً خلال فترة تدريبهم . وهم لا يستخدمون التحليل فى معالجة مرضاهم فحسب ولكنهم يعملون أيضاً بتعصب على نشر نظريته الفلسفية وموقفه الفكرى . وقد يكون من الجدير بنا أن نشير إلى واحد من هؤلاء الكتاب الذين تشتهر أعمالهم فى التحليل النفسى فى البلدان العربية .

يقول الأستاذ مصطفى زيور ، المحلل النفسى المعروف ، فى تقديمه لكتاب الدكتور مليجى حول تطور الشعور الدينى[1] أن المحاولات الأولى لفهم علم النفس الدينى ، بأسلوب علمى ، كانت فى حوالى نهاية القرن الماضى ومع ذلك فإن إسهام تلك الدراسات كان محدوداً لأننا إذ أردنا فهم الظواهر الدينية فإننا يجب أن نبحث فى أعماق العقل الإنسانى . ويعنى ذلك دراسة اللاوعى الإنسانى .. وهكذ فإنه كان من المستحيل للبشرية أن تكون قد عرفت تطور الشعور الدينى قبل اكتشاف فرويد للتحليل النفسى .. وهو يستمر فى شرحه للتأملات Speculations الفرودية حول العلاقة بين الاضطرابات العصبية المفرطة والدين ، تلك العلاقة التى استشهدت بها

(١) ع. مليجى ، تطور الشعور الدينى عند الطفل والمراهق ، دار المعارف ، القاهرة (١٩٥٥) (العربية) .

بالفعل [1] ، ويستمر فى ذكره لتلك النظريات الغير عملية كحقائق ثابتة فى « علم التحليل النفسى » . وهو يقول بوضوح « أن أسلوب التحليل النفسى يشتمل على جميع شروط البحث العلمى التجريبى . ولذلك فإن نتائجه تكون صحيحة وموثوقا بها مثل جميع الأعمال التجريبية » . ثم قام بعد ذلك بتلخيص نظرية فرويد التى تصف مفهوم الإنسان لله وتعلقه به بأنه مجرد سعى وراء وهم صورة الأب . ويواصل دكتور زيور كلمته كما يلى :
« ... إنه لذلك لا يوجد شك فى أن التحليل النفسى يظهر مصادر المشاعر الدينية وتطور الشعور الدينى فى الإنسان بأوضح صورة . إن الطفل يضع أباه فى قالب مثالى ويراه كأقوى الناس وأكثرهم معرفة ... ولكنه بإتمامه المرحلة الأوديبية المعروفة ، واكتشافه نقاط ضعف أبيه فإنه لا يستطيع أن يفعل أى شيء إلا أن يضفى تلك الصفات مثل كمال المعرفة والقوة إلى كائن جديد أعلى ، وهو الله . » [2]

وكما هو معروف ، فإن المرحلة الأوديبية التى اعتاد فرويد أن يشرح فيها و« يستقصى » كيفية توصل الإنسان إلى ابتداع الله[3] والتى قام أحد المسلمين بترديدها ، وهو دكتور مصطفى زيور ، من المفروض أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والمشاعر التى يغلب عليها اللاوعى والتى تتعلق برغبة الطفل فى الإمتلاك الجنسى للأب أو الأم من الجنس المغاير وتخلصه من الآخر الذى ينتمى إلى نفس جنسه . إن تلك العقدة طبقاً لفرويد تعتبر عالمية وتؤثر على جميع الأطفال ، وهى تنشأ فيما بين سن الثالثة والخامسة . إن الطفل الصغير يحب أمه بأسلوب جنسى طفولى ويريدها كلية له ، ولكنه يخشى عقاب أبيه ومنافسته . ثم يتوصل إلى اكتشاف أن أخته الصغرى ليس لديها

---

(١) س. فرويد ، الأفعال الإستحوازية والممارسات الدينية ، المقالات المجمعة ، الجزء ٢ ، هو جارث المحدودة .

(٢) المليجى ، نفس المرجع .

(٣) أنظر أيضا فى نظرية فرويد بالنسبة لأصل الدين فى كتابه « الطوطم والمحظور » .

قضيب ويستنتج بالضرورة أنها كانت لديها نفس الدوافع الجنسية ولذلك عاقبها والدها بقطعه تاركاً فقط بظر ناتىء صغير .. وإن البرهان الذى قدمه فرويد لهذه النظرية التى حازت على إسمها وأصلها من مجموعة الأساطير اليونانية قد جاء من التحليل النفسى الذى أجراء على نفسه والذى يدعى أنه قد استخرج منه ذكريات لرغبات جنسية طفولية طواها النسيان تتعلق بأمه عندما رآها ذات مرة وهى عارية(1) . وقد جاء الدليل الوحيد الآخر من « المرضى المضجعين » ، أى البراهين الإكلينيكية التى قام فرويد بتجميعها من خلال إعترافات مجموعة من مرضاه . وحتى هذا التاريخ ، فإن التأييد الوحيد لذلك المبدأ يعتبر ذا طبيعة مماثلة قادت بعض علماء النفس للقول أن الصراع الأوديبى لم يبتل به إلا شخص واحد فقط فى العالم ، وهذا الشخص هو سيجموند فرويد .

وأنه من المحزن حقيقة أن نرى العلماء المسلمين يسلمون بتلك النظرية ويستخدمونها لشرح كيفية نشأة الشعور الدينى وعبادة الإنسان لله الرحمن الأعلى وإنه أيضاً مما يثير القلق أن نرى مثل تلك المؤلفات متداولة تماماً بين الطلبة الجامعيين العرب والذين قد يسلمون بكلماتها باعتبار أنها آتية من مرجع ذى شأن .

ولحسن الحظ ، فإن قبضة التحليل النفسى القوية على الطب النفسى وعلم النفس الإكلينيكى قد بدأت فى الاسترخاء السريع فى العالم الغربى . فقد قام علماء النفس التجريبيون والسكوكيون بثورة قوية ضده على أساس أنه مبنى على مفاهيم غامضة من الصعب تحديدها ، مثل « تركيز الطاقة النفسية » ، و« الليبدو » و« الهذا » . وهم يؤكدون أن الكثير من نظريات التحليل النفسى تعد مجرد تأملات ليس من الممكن إثباتها أو دحضها عن طريق الملاحظة ومن ثم لا تعد علمية . مثلا كيف نحدد بوضوح أن الطفل المولود حديثاً فى خلال المرحلة الفمية للتطور النفسى الجنسى يحصل على نوع من

---

(1) إ . جونيز ، حياة وأعمال سيجموند فرويد ، كتب بليكان ، لندن ، ١٩٦٤ .

المتعة الجنسية من منطقة الفم « الحساسة جنسياً » أثناء قيامه بالرضاعة .. ؟ هل نسأل المولود ، « هل تحصل على متعة حسية عندما تقوم بالرضاعة يابني ؟ »

إن الانتقاد الآخر لفرويد والذى يقوم على أساس قوى يأتى من علماء النفس العلميين وفحواه أنه قد أقام استنتاجاته على أساس عينة صغيرة من مرضاه مستخدماً الملاحظة الغير مراقبة وقد أدى ذلك إلى أن يوصف عمله بأى شيء فيما عدا أنه علمى . وبالرغم من ذلك فإنه استخدم تلك الاستنتاجات وبالغ فى تعميمها على السلوك الإنسانى ، مدعياً دائماً عالمية نظرياته .. وهكذا فإنه ادعى صحة الاستنتاجات التى استخلصها من حفنة من الإناث المرضى النمساويات عند تطبيقها على القبائل البدائية فى قلب أفريقيا أو عند تطبيقها على تاريخ الحياة والأعمال الأدبية والفنية لرجال عظماء ماتوا قبل ظهور التحليل النفسى بقرون . وقد صور جاهودا الأمر قائلا ، « لعل أول وأكثر الاتهامات شيوعاً هو أن النظرية (نظرية فرويد) غامضة تماماً حتى أنها لا يمكن وضعها موضع الاختبار ، وأنها تشرح كل شيء ومن ثم لا شيء »(1) وإن بعض علماء النفس يؤمنون الآن أن فرويد ، الذى كان طالباً متفوقاً فى العلوم الطبيعية لم يكن غير مدرك لطبيعة نظريته ، ولكنه عمد إلى صياغة أفكاره بأسلوب يجعلها غير قابلة للإختبار ومن ثم تصبح نظريته محصنة ضد التكذيب . وإن ذلك الأمر فى حد ذاته ، يجعل التحليل النفسى غير علمى كما يؤكد فلاسفة العلوم .

إن فى تلك النظرية الكثير من المنافذ التى تمكن المحلل من ادعاء أنه دائماً على حق . إن الدافع اللاشعورى بصفة عامة والإجراءات الدفاعية بصفة خاصة تستخدم بمهارة للتلاعب فى حقائق الأبحاث والناس بأسلوب يثبت أن النظرية معصومة من الخطأ . وببساطة ، فإنه إذا قال المحلل أنك تشعر بشعور معين أو أنك مصاب بنوع من أنواع الشذوذ النفسى ووافقته أنت على ذلك ، فإنه يكون حينئذ على صواب ، ولكنك إذا ذكرت بصراحة

(1) م. جاهودا ، « علم النفس الاجتماعى والتحليل النفسى : التحدى المتبادل » ، نشرة الجمعية السيكلوجية البريطانية ، الجزء ٢٥ ، رقم ٨٩ ، ١٩٧٢ .

أنك لست كذلك ، ففى تلك الحالة سوف يدعى أن ذلك يكمن فى اللاوعى : إن التكوين العكسى ، وهو إجراء دفاعى ، سوف يجعلك تنكر عن عمد أنك فى الحقيقة تختزن ذلك فى اللاوعى ..

وقد كشف الباحثون فى تاريخ علم النفس والتحليل النفسى وثائق هامة أيضاً ووثيقة الصلة بموضوعنا من تاريخ حياة المتصلين بفرويد ومن رسائله إليهم ، ومن دراسات تاريخية أخرى فى هذا الميدان . ومن بين ذلك ، ولعله أكثرها أهمية ، الكتاب البارز لإيلنبرجر « إكتشاف اللاوعى » . وحتى وقت قريب ، فإن أشد نقاد فرويد قسوة كانوا يصفونه بالأصالة ولكن تلك الدراسات قد أظهرت بدون شك أن الكثير من أفكاره ، وحتى مصطلحاته يجب أن تنسب للآخرين . إذ أن الأفكار القيمة فى نظرية فرويد والتى لم تثر مشاعر الاستياء تجاه التحليل النفسى قد كانت هى الأفكار التى اقتبسها فرويد من الآخرين .

ومما يعد هاماً فى هذا الصدد هو دراسة باكان القيمة التى أوضح فيها أن فرويد لم يستخدم مرضاه كالمصدر الرئيسى للبيانات السيكلوجية كما زعم . ولكنه استخدم الثقافة التلمودية اليهودية المبكرة [1] وإن لذلك الأمر بالطبع صلة خاصة بمناقشتنا حول جحر الضب كما صورها النبي محمد عليه السلام .

ولعل تلك الدراسات الحديثة هى التى جعلت إيسنك يقول عن التحليل النفسى « أن ما هو صحيح فى تلك النظريات ليس بجديد وما هو جديد ليس صحيحاً .. » . [2]

ومع ذلك فإن أقصى الضربات التى وجهت للتحليل النفسى قد جاءت بطريقة تدعو إلى السخرية من ميدان العلاج النفسى . لقد كان ذلك هو الميدان الذى شعر فيه فرويد بالطمأنينة وكان يستخدم ما حققه فيه من نجاح مزعوم

---

(١) د. بكان ، سيجموند فرويد والتعاليم اليهودية الروحية ، شركة فان نسترارد ، برينستون ، ١٩٥٨ .

(٢) ه . ج . إيسنك ، « الدراسة التجريبية لمفاهيم فرويد » ، نشرة المجتمع السيكلوجى البريطانى ، الجزء ٢٥ ، رقم ٨٩ ، ١٩٧٢ .

كمبرر لتطبيق نظريته حتى فى مجالات لا تتصل على الإطلاق بالعلاج مثل الدين والفلسفة . وفى مقالة تحت عنوان « العصاب والتلبس الشيطانى » يقول فرويد : « إننا نسمع الإنتقاد المألوف الذى يوجه للتحليل النفسى مرة أخرى بصفة أنه ينظر بطريقة معقدة وغير ملائمة إلى أبسط الأشياء ، ويكتشف أسراراً ومشاكل غير موجودة فى الواقع ، ويبالغ فى أتفه الأشياء ليساند إستنتاجات شاذة بعيدة المنال ... » .

وللدفاع ضد تلك الانتقادات المألوفة والمعقولة ، لم يجد فرويد سندا آخر أفضل من النجاح المزعوم لنظريته فى فهم وعلاج الأمراض العصبية . وهو يستمر فى نفس المقالة فيقول :

« إن تبريرى لذلك يكمن فى نجاح أبحاثنا فى طبيعة العصاب بصفة عامة . وإننا بكل تواضع ، قد نجرؤ على القول أنه حتى أكثر الناس تبلداً فى الذهن من بين زملائنا ومعاصرينا قد ابتدأوا فى إدراك عدم إمكانية التوصل إلى فهم الحالات العصابية بدون مساندة التحليل النفسى .

وكما قال أودسيوس فى فيلوكتتات سوفكليس (١) ، فإنه « لا يمكن التوصل إلى طروادة إلا بتلك الأعمدة فقط » .

إنه يبدو الآن من عدد من الأبحاث المنظمة التى تتناول الفاعلية الحقيقية للتحليل النفسى كعلاج سيوكلوجي أنه لم يمكن التوصل إلى طروادة ، على الأقل ليس بالأسلوب الذى أكده فرويد عن « تواضع » وقد أقيمت دراسات منظمة أجرى فيها التحليل النفسى على مجموعة من مرضى العصاب فى المستشفيات وطبق عليهم العلاج النفسى الذى يميل تجاه التحليل النفسى ، فى حين أنه لم تحصل المجموعة الضابطة المماثلة تماماً على أى علاج على الإطلاق لعدم توفر الأسرة فى المستشفى أو لأسباب أخرى وبعد فترة تتراوح بين عام وعامين أجريت المقارنة بينهما . وقد كانت النتيجة المروعة هي أن نسبة المرضى الذين تحسنوا فى كل من المجموعتين كانت متساوية . وقد تم إعادة التجربة مع جنود يعانون من الانهيار العصبى ، ومع أطفال يعانون من

(١) س . فرويد ، المقالات المجمعة ، الجزء ٤ ، مطبعة هوجارث ، لندن ، ١٩٥٠ .

إضطرابات عاطفية ، ومع بعض الجانحين . وقد تم التوصل إلى نفس النتيجة دائماً . ولم يكن هناك إختلاف يحمل دلالة إحصائية(١) إن تأثير تلك الأبحاث ، وظهور مدارس جديدة للعلاج النفسى ذات فعالية أكبر فى العلاج كما أنها تقدم تفسيرات بديلة حول الإضطرابات النفسية أكثر بساطة وأكثر تطابقاً مع الأسلوب العلمى مثل علاج السلوك ، كانت من بين الأسباب الرئيسية التى أدت إلى زعزعة التحليل النفسى عن مكانته .

وهكذا بينما نرى اليوم الكثير من علماء النفس ، خاصة فى بريطانيا وأوروبا ، وقد انصرفوا عن التحليل النفسى ، وبينما نشهد ظهور مدارس جديدة متنافسة وغير متعارضة مع الإسلام نسبياً ، فإننا لا نزال نرى الكثير من علماء النفس فى البلدان الإسلامية يحصنون أنفسهم فى جحور الضب المنتمية لفرويد . وإن البعض منهم مثل دكتور زيور ، قد سمح لنفسه بتفسير أنبل المشاعر الإنسانية ، مثل العلاقة بين الأطفال والآباء ، وأعظم هبة منحها الله للمسلمين ، وهى الإيمان به ، بلغة عقدة أوديب وخوف الصبية الصغار من أن يقوم آباؤهم باقتطاع قضيبهم .

إننى آمل أن أكون قد أوضحت غايتى وهى أن بعض علماء النفس المسلمين يصرون بشكل قاطع على التطفل فى جحور الضب التى تخلى عنها علماء النفس الغربيون جزئياً وكلياً .

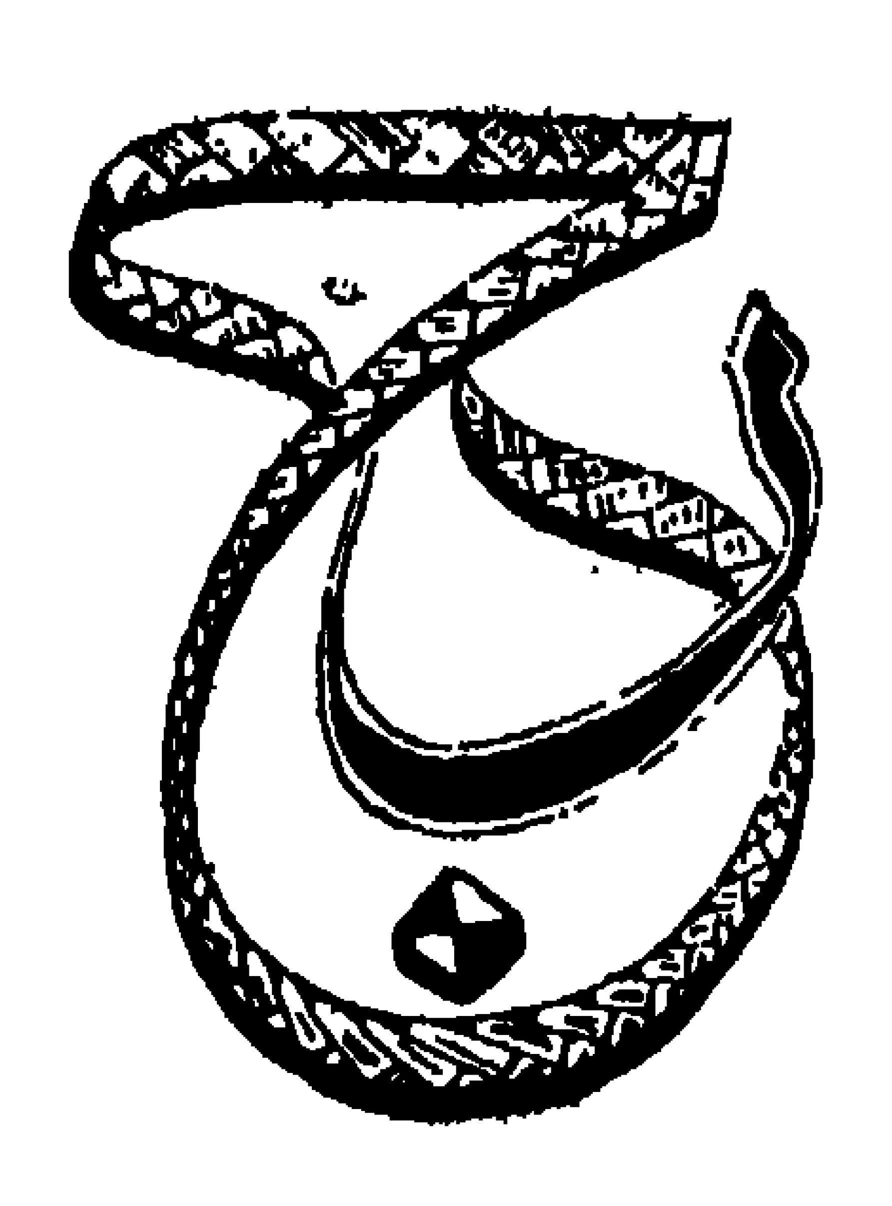
والآن وبعد أن ناقشت بعض التهديدات الحقيقية والكامنة لعلم النفس الغربى الحديث وأثرها على المذهب الإسلامى ، وبعد أن ذكرت بعض الأمثلة لترديد المسلمين للممارسات الغربية بدون تكييفها وتقليدهم لنموذج « العالم النفسى الغربى » ، فإننى أشعر أنه يجب أن لا ألقى القلم قبل أن أقدم إجاباتى الغير نهائية لسؤالين يتسمان بالصعوبة .. أولهما : ماموقف علماء النفس المسلمين القلة الذين يوجدون خارج جحر الضب تجاه علم النفس الغربى الحديث ؟ .. وثانيهما : ما الذى يستطيعون أن يفعلوه بالنسبة للأغلبية الساحقة من زملائهم الذين كرسوا أنفسهم لعلم النفس الغربى ؟

(١) س . . . راشمان ، آثار العلاج النفسى ، مطبعة برجامس ، ١٩٧١ .

وقد قال معلم تربوى سعودى ذات يوم بعد محاضرة عامة ألقاها الأستاذ محمد قطب ، المفكر المصرى المسلم المعروف ، إننا كمسلمين ، لسنا فى حاجة إلى علم النفس الحديث . وإن ذلك الموضوع ، بجميع فروعه ، يعد كمجموعة من النظريات والممارسات التى تعتبر نتاج المدنية الغربية الأجنبية الكافرة . وقد حث بقوة على إلغائه من مناهج دراسة تدريب المعلمين فى السعودية إلى أن يحين الوقت عندما يضع العلماء المسلمون كتباً جديدة فى علم النفس قائمة على أساس المذهب الإسلامى .

وبالنسبة لسؤالى الأول ، هل يجب أن يتخذ عالم النفس المسلم الممارس ذلك الموقف ؟ .. لو أنه فعل ذلك ، فإنه فى اعتقادى يكون كمن يلقى بمياه قذرة ويلقى معها بعدد من الأطفال الأصحاء ، وكمن يلقى بجواهر قيمة مع الكثير من النفاية .

إن علم النفس الحديث لا يعد « غربياً » كلية . إنه بصفة عامة يتكون من التجارب المجمعة التى أجراها أشخاص حول أشخاص آخرين . وقد أخضع علم النفس الحديث بعضاً من تلك التجارب لأساليب ... للبحث بقية .



حول ظاهرة المؤتمرات الإسلامية

طريق جديد للمؤتمرات الاسلامية

د . عبد الحليم عويس

تمهيـــد :

لعل أخطر ما يواجه أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات فى مرحلة النشأة والتكون أو « الولادة الجديدة » التى تسمى « بالنهضة Renaissance هو التحديد الواضح السليم لتلك النقطة التى تبدأ منها مسيرتها ..

فالبداية الصحيحة لطريق التطور والتحضر تمثل أكبر عبء يجب أن يضطلع به هؤلاء الذين يتصدون لقيادة الأمة والانتقال بها من السكون إلى الحركة ....

ومن سهولة التبعية إلى القدرة على تحمل المسئولية.. ومن الفوضى والتخبط إلى النظام والتخطيط الواعى الشامل .

وليس تحديد نقطة الولادة الجديدة لأمة من الأمم بالأمر السهل الذى تصلح معه تلك الكلمات الشاعرية أو الارتجالية أو الخطابية الحماسية .. فإن قضايا التاريخ لا تخضع لهذا كله .. بل هى خاضعة لموازين وشروط دقيقة كل الدقة وخطيرة كل الخطورة .

وبدون أن نعقد المصطلحات التى نستعملها والمضامين التى يتطلب الأمر تقديمها ، فإننا نضع هذه الشروط كأساسيات أبجدية يتحتم الوعى بها عند

البحث فى نقطة البداية لأمة من الأمم :

(أ) الوعى الكامل بسنن الله الكونية الثابتة .

(ب) إستيعاب روح العصر الذى تبدأ الأمة منه المسيرة وتحديد الموقف الملائم من قضايا العصر .

(ج) الوعى بالتكوين النفسى والتاريخى والفكرى للأمة ، أوما يسمى بمكان الأمة والمركز الحضارى الذى يضعها تاريخها وتراثها فيه .

(د) وفوق ذلك وقبله لابد من الوعى بتلك « العقيدة الدافعة » التى يمكنها أن تربط بين العناصر الثلاثة السابقة .. ويمكنها فى الوقت نفسه أن تضمن أكبر ولاء جماهيرى يقدم أقصى ما يمكنه من عطاء ، سواء فى جانب الالتزام بالمبادى ، أو فى العطاء المادى والثقافى الذى يعتبر انعكاساً للجانب العقائدى والأخلاقى .

إننى موقن بأن هذه المقدمة ضرورية عند الحديث عن أية قضية من قضايا التطور . وهى ضرورة تنسحب على كل مظهر من مظاهر العلاج لأزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى أو الأمة الإسلامية ..

وبدون الوعى الموضوعى بمضمون هذه المقدمة — فإن ولوج باب الحوار حول أية صورة من صور التخلف أو التقدم فى قضية الحضارة سيبدو عملا مبتور الجذور .. عفوى البداية .. جدلى الوسيلة والنهاية .. لا يصل إلى معالم واضحة منسجمة سليمة .

وانطلاقاً من التصور الواعى بالحقائق السالفة الذكر ، أتناول — فى علمية محايدة — ظاهرة المؤتمرات الإسلامية .. تلك التى تحتل جزءاً هاماً من نشاط وجهود المتصدرين لتحضير الأمة الإسلامية ، وتحريك مسيرتها فى الاتجاه المنسجم مع شروط الحضارة ومعطيات التاريخ .

وفى البداية أطرح هذين السؤالين :

• ما موقع المؤتمرات الإسلامية فى قضية إنهاض الأمة ؟ وما أسباب قصورها بالتالى ؟

* وما الطريق — فى ظل الواقع الإسلامى — لكى تؤدى هذه المؤتمرات دوراً إيجابياً ؟

الموقع التأثيرى للمؤتمرات الإسلامية وأسباب قصورها ؟

ونبدأ بالإجابة على السؤال الأول — من وجهة نظرنا — بإجراء مقارنة سريعة بين هذه المؤتمرات الإسلامية وبين المؤتمرات التى قام بها — ويقوم بها اليهود منذ قرروا — فى ظل التخوم التى تفصل بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر للهجرة — أن ينشئوا لهم وطناً فى فلسطين ...

لقد كان هناك هدف واضح محدد ، يخضع « لبروتوكلات حكماء صهيون » ويسعى إلى تحقيق حلم بنى إسرائيل فى احتلال وطن له قداسة دينية معينة عندهم وله امتداد — من وجهة نظرهم — فى تاريخهم وأعماقهم ، وهو — فى النهاية — يحقق كل أهدافهم المنسابة فى الماضى والممتدة فى الحاضر والمستقبل ! !

ولكى يحقق اليهود هذا الحلم فقد عقدوا سلسلة من المؤتمرات على مستويات مختلفة . وانطلاقاً منها نجحوا فى تحقيق كل أغراضهم بدءاً من إنشاء الجامعة العبرية وانتهاءاً بما وصلوا إليه من سيطرة على فلسطين ، وعلى أجزاء أخرى من الوطن العربى ، فضلا عما يحلمون به على المدى البعيد ؟؟

ونحن لن نتحدث عن مؤتمر بال المنعقد فى سويسرا سنة ١٨٩٨ م ، فليس هذا المؤتمر الذى اشتهر أمره إلا حلقة فى سلسلة طويلة من المؤتمرات الصهيونية ! !

لقد عقد المؤتمر الصهيونى العالمى الأول بعد أن نشر (تيودور هرتزل) كتابه المعروف — الدولة اليهودية — فى برلين ١٨٩٦ م .

ومنذ ذلك الحين والمؤتمرات الصهيونية تتوالى مرة أو مرتين فى العـــام . حتى بلغ عددها فى سنة ١٩٣٩ (سنة قيام الحرب العالمية الثانية) واحداً وعشرين مؤتمراً . لم تنقطع خلالها المؤتمرات إلا فى سنوات الحروب . وحين توجد ظروف « استراتيجية » توجب هذا الانقطاع ، مع الأخذ فى الاعتبار أن

هذا العدد من المؤتمرات كان يسير بصورة رتيبة منظمة ، وهو غير تلك المؤتمرات التى كانت تعرف بالمؤتمرات الصهيونية العالمية التى كانت كثيراً ما تتخلل هذه المؤتمرات المنتظمة لتنظر فى أمر مصيرى تفرضه الأوضاع التى تؤثر على مسار الحركة الصهيونية وآمالها فى الاستيلاء على فلسطين ! !

والجدير بالتأمل أن هذه المؤتمرات كانت تعقد فى ظل اعتبارات محدودة :

- فهناك الهدف الواضح المحدد (حتى وإن كان هناك اختلاف على الوسائل)
- وهناك الإصرار — بالمال والنفس — على تنفيذ هذا الهدف .
- وهناك مشكلات محدودة عاجلة تتطلب حلولا قريبة عاجلة لا تنفصل عن الهدف البعيد .
- وهناك وعى بتقلب الظروف العالمية واستغلال لهذا التقلب .
- وهناك حشد لكل الإمكانات ، وتخطيط منظم لاستغلالها .
- وهناك تقويم للمؤتمرات الماضية ، ووصل لها بالمؤتمرات اللاحقة .

* * *

إنه ليخيل إلى أن مدلول مصطلح « مؤتمر » يتطور ، تبعاً لتطور مستوى إرادة الأمة ، ووعيها الحضارى .. ففى ظل الإرادة الخامدة المبعثرة المشتتة ، تصبح كلمة « مؤتمر » .. مجرد مظهر متهافت ، قوى الدلالة على المستوى الخامل المنهار للأمة .. أما إذا كانت الإرادة قوة وإيجابية فإن المؤتمرات قد تسهم فى رفعها إلى المستوى المطلوب .

وإن الفرق بين المؤتمرات التى تعقدها الأمم القوية والمؤتمرات التى تعقدها الأمم النامية أو المتخلفة لينبع من اختلاف هذه الموضوعية ...

لقد عقدت على امتداد الساحة الإسلامية خلال القرن الرابع عشر للهجرة مؤتمرات تربو عدة مرات على تلك المؤتمرات التى عقدها اليهود خلال الفترة نفسها :

لكن النتيجة كانت مختلفة تماماً كما هو معلوم ، بحيث لا يصبح تجنياً

كبيراً: الحكم بأن موقع هذه المؤتمرات فى قضية إنهاض الأمة موقع متأخر جداً فما الأسباب الحقيقية لهذا يا ترى ؟؟

إن أبرز الأسباب – بالطبع – هى تلك التى ذكرناها حول ضعف الإرادة والوعى وحول غموض الأهداف وافتقار التنظيم والتخطيط البعيد المدى وفهم الأخطاء المحيطة والتقلبات العاجلة .

لكن يبقى – مع ذلك كله – أن هناك أسباباً أخرى أكثر مباشرة وتأثيراً .

– فمن هذه الأسباب أن هذه المؤتمرات تخضع فى توجيهها الأعلى للدولة الداعية ! ! !

– بل من هذه الأسباب أن هذه المؤتمرات تخضع فى تمويلها لهذه الدولة أو تلك (يلاحظ هنا الأهمية الكبرى للمؤتمر الإسلامى الحر .. مؤتمر الحج) .

– ومن هذه الأسباب أن هذه المؤتمرات فى أغلبها مؤتمرات جزئية غير مرتبطة بخطة كلية .. فهذا مؤتمر للسيرة .. وذلك للفقه .. وثالث للاقتصاد .. ورابع للمسجد .. وخامس للتقارب المسيحى الإسلامى .. وسادس بلا هوية واضحة ولا جدول أعمال واضح وإنما أقيم لأمر ما .. وليقال فيه ما تجود به القرائح .. وهلم جرا ...

– ومن أسباب قصور المؤتمرات أيضاً انفكاك الصلة بين بعضها البعض وعدم اهتمامها بالتوصيات السابقة للمؤتمرات الإسلامية ، ولا سيما المشابهة .

– ومن الأسباب كذلك أن هذه المؤتمرات غير ملزمة من ناحية قراراتها وتوصياتها لا للحكومات ولا للمؤسسات ذات الشأن .. وهذا – للأسف الشديد – عكس الأسلوب المتبع فى مؤتمرات أعدائنا .

وإنى لأذكر – على سبيل المقابلة – فقرة واحدة صدرت عن المؤتمر الدولى السادس للحزب الشيوعى المنعقد فى عام ١٩٢٨ م حول الموقف الشيوعى من الدين ، محددة أن « الحرب على الدين – أفيون الشعوب – ينبغى أن تشغل مكاناً هاماً بين أعمال الثورة الثقافية . . ويلزم أن تستمر هذه الحرب بإصرار وبطريقة جدية منظمة » .

هذه الفقرة حركت جيوشاً من عملاء الثورة الثقافية لاستعمال أبشع الوسائل لتحطيم الدين والمتدينين .. حتى بلغت فى ذلك غايتها .

فهل ثمة قرار خرج عن مؤتمر اسلامى – على أى مستوى – حرك الجماهير المؤمنة على هذا النحو ؟؟

– ومن أسباب القصور أيضاً – جنوح هذه المؤتمرات إلى لون من الإسراف الإنشائى البغيض ، مما يجعل توصياتها مجرد أحلام ومثاليات لا ترتبط بالواقع .. وحسبنا أن نعلم أن مؤتمراً أخيراً قد انبثقت عنه توصيات تقترب من الثمانين ..

– ومن أهم أسباب عجز هذه المؤتمرات عن تحقيق الفعالية المطلوبة – هو بناؤها الداخلى نفسه .. أعضاؤها .

فالبنية الداخلية للمؤتمرات الإسلامية الفكرية تتكون غالباً من أعضاء تنفيذيين ، قلما يصلون إلى درجة القدرة على فرض آرائهم .. بل كثيراً ما تتكون هذه البنية من أعضاء تختلف تصوراتهم للإسلام بمقدار الاختلاف « الأيديولوجى » والسياسى بين نظم أوطانهم .

وحتى مع افتراض وحدة التصور فإن إمكانية تطبيقهم لما يرون على مستوى مجتمعاتهم – المغزوة فكرياً – أمر فيه نظر .

– لقد نظرت إلى قائمة المدعوين لمؤتمر ما .. فوجدتها من الكثرة والتباين بحيث أدركت أن من الصعب جداً أن يقيم هؤلاء تخطيطاً لعمل إسلامى موضوعى مركز فى أى اتجاه من اتجاهات الإصلاح ...

– وفى الآونة الأخيرة أصدرت حكومة لبلد إسلامى كبير قراراً بأن تكون الدعوات الإسلامية (وغير الإسلامية للتمويه) عن طريقها ..

ومعنى ذلك بوضوح أن هؤلاء الذين سترشحهم هذه الحكومة لحضور المؤتمرات الإسلامية سيمثلون هذه الحكومة أكثر من تمثيلهم للفكرة الإسلامية

إننى هنا أريد أن ألمح إلى حقيقة هامة ...

فإنه على الرغم من اختلاف اللغات والأوطان لليهود ، فقد نجحوا فى تحقيق أهدافهم لأنهم ينطلقون من « أيديولوجية » واحدة ، وشعور واحد ، وأمل واحد .

ومع الوعى بكثير من التحفظات يمكن القول بأن الشيوعيين قد نجحوا منذ سنة ١٩١٧ فى تحقيق تقدم عالمى .. لنفس الأسباب التى نجح من أجلها اليهود . حتى وإن وضحت وهميتها فيما بعد .

أما التجمعات الأخرى التى تنتظم العالم الآن.. دون أن يتوفر لها أساس « أيديولوجى » وشعورى — فقد ثبت فشلها .. وجامعة الدول العربية .. ومنظمة الوحدة الإفريقية .. وكتلة عدم الانحياز .. كلها من الأمثلة الدالة على ذلك .

وبالتالى فما لم يتوافر للمؤتمرات الإسلامية بكل وضوح « الأيديولوجية الحركية » والشعور الواحد .. والأمل الواحد — فإن مصيرها سيكون كمصير المؤتمرات التى تعقدها المنظمات السالفة الذكر ..

وإن الانتماء الرسمى للإسلام ، أو للمنظمات الإسلامية ، أو للعلوم الإسلامية — ليس كافياً لتوفير هذه الثلاثية الضرورية : العقيدة ، والوجدان ، والأمل والمصير .

* * *

إن هذه المؤتمرات — فى ظل وضعيتها الراهنة — تفقد كثيراً من جدواها ، وتحتل بالتالى موقعاً متأخراً فى قضية إنهاض الأمة — كما ذكرنا .

ولكى تحتل هذه المؤتمرات موقعاً حيوياً يجب أن تخضع لتقويم جديد ، ولرؤية جديدة تخلصها من كثير مما يعوق عطاءها .

وكما رأينا من مسيرة اليهود خلال هذا القرن ، فإن المؤتمرات يمكن أن تتحول إلى أداة قوية لو تخلصت من هذه المعوقات ، ولو انطلقت حرة خالصة تبحث عن علاج لأزمة التطور الحضارى للأمة الإسلامية فى مجالات المرض المختلفة ...

موقف المسلم من المؤتمرات :

سنعالج بإذن الله فى الصفحات التالية ، ما يتعلق بالمؤتمرات الإسلامية فى مستوياتها المختلفة ، مركزين على المؤتمرات الفكرية .. ومقدمين معالم طريق جديد — من وجهة نظرنا — للمؤتمرات الإسلامية . أى أن الصفحات التالية سوف تحمل الإجابة على السؤال الثانى الذى طرحناه ، وهو : — « ما الطريق — فى ظل الواقع الإسلامى — لكى تؤدى هذه المؤتمرات دوراً إيجابياً ؟ . . »

لكننا — قبل ذلك — نجد أنفسنا مضطرين للإجابة عن سؤال آخر يرتبط بهذا السؤال الأساسى ، ويمد له .. وهو : « ما موقف المسلم — فى ظل الواقع الإسلامى بكل ما يحمله هذا الواقع من ملامح — تجاه هذه المؤتمرات ؟؟ » ..

وواضح — بقليل من التمعن — أن البناء الداخلى للسؤال يوحى بأن الواقع الإسلامى ينتمى إلى تلك الحالة التى أطلقنا عليها حالة « الإرادة الخامدة المبعثرة » وبالتالى فهذا الواقع غير قابل للعطاء الحقيقى فى ظل تركيبه التلفيقى غير المنسجم ...

— لكن هل يعنى ذلك أن يعطل المسلم دولاب كل حركة ثقافية أو اجتماعية اصلاحية أو شبه إصلاحية (كالمؤتمرات مثلا) وبالتالى يقف سلبياً منزوياً .. حتى يتغير تركيب هذا الواقع الإسلامى وفق الأسس المنسجمة مع الإرادة المبدعة للحضارة ؟ ..

ألا يعنى ذلك أن المسلم قد غرق فى وحل العلاقة الجدلية التى تربط البيضة بالدجاجة ؟ أو إلى ذلك الوحل الآخر الذى تردى فيه هؤلاء الذين يسقطون إقامة الصلاة حتى يقوم المجتمع الإسلامى الموافق لتصوراتهم ؟؟ ..

— إن القضية تحتاج من المسلم أن يتساءل من زاوية ثالثة : ألا يمكن أن تكون هذه الحركات شبه الإصلاحية — ومنها المؤتمرات — مجرد بدائل للعلاج الحقيقى الجذرى ، تمنحها أبنية فوقية ترفض أن تتعاطى مجتمعاتها العلاج الحقيقى للداء الخبيث .. وتعمد إلى بعض المسكنات والمهدئات ؟

– وإن التاريخ لقادر – ولا سيما المعاصر – على إسعافنا بنماذج من تلك البدائل التى قدمتها الأبنية الفوقية للشعوب الإسلامية ، كلما أوشكت هذه الشعوب – فى بعض ساعات العسرة – أن تمسك بخيط العلاج الحقيقى المنقذ لها من ورطتها الحضارية ...

والطرق الصوفية التى لعبت دوراً خطيراً فى الجزائر قبل الاستقلال ، وفى مصر إبان الحكم الديكتاتورى الانقلابى – أبرز دليل على ذلك .. ؟

والأجهزة الإسلامية « الإسمية » التى كان يرعاها الاستعمار ، أو ترعاها الحكومات « الاشتراكية » دليل آخر يقدم فى هذا السبيل .

* * *

إنها فى الحقيقة معادلة صعبة يواجهها الإنسان المسلم فى هذا العصر !!!

ومع ذلك، . فطبيعة الإسلام وتجربته التاريخية الحية يقدمان للإنسان المسلم الزاد الكافى للسباحة فى كل البحار الصعبة .

وفى هذا الموقف يقدم التصور الإسلامى ثلاثة خيوط لابد أن يمسك بها المسلم فى آن واحد :

أولا : إن الإنسان المسلم – من حيث جذره الإسلامى – يجب أن يتعامل مع الكون والتاريخ على أساس الإسلامية المتكاملة وحدها .. وبالتالى ، فهو مطالب بأن يدفع بلا ملل أو ترقب للنتائج السريعة ، عجلة الحضارة الإنسانية فى اتجاه سنن الله الكونية التى تمثل فى عطائها الأخير قيم الحق والخير والجمال ... بحيث يمكن أن تجد خلية الحضارة الإسلامية مهادها وتربتها الصالحة لميلاد سليم ...

ثانياً : والإنسان المسلم ، إذ يحرك عجلة التاريخ بلا يأس فى هذا الاتجاه الأساسى ، عليه كذلك أن يقلق مضجع الباطل ، وأن يرشقه بما تجود به كنانته من سهام .. فى ظل الظروف المتاحة ...

وبهذا المنظار يقتحم الإنسان المسلم كل المجالات ، سواء أكانت

مؤتمرات جزئية ، أو ترقيعات لبعض الأوضاع ، كقضية إعادة الإنسان المسلم إلى نظافته فى بعض البلدان ، وكقضية تحريم الخمور ، أو تطبيق الحدود ، أو « قانون من أين لك هذا » — أى مشروعية الثروة — أو التصنيع ، أو إحياء رسالة المسجد فى بعض البلدان الأخرى .

إن هذه الإصلاحات — فى واقع الأمر — مجرد أجزاء ترقيعية فى تصور ووعى المسلم ، وهى لن تؤتى ثمارها إلا فى ظل الإسلامية المتكاملة .. هذا حق .

ومن الحق الذى ينضم إلى هذا التصور كذلك أن الإنسان المسلم يعى أن « ميلاد حضارة » لا يمكن أن يخرج من حلقة توصيات أو قرارات أو شعارات .. وإنما يخرج من محضن الحضارة الوحيد الذى يتشكل من عناصر أبرزها وأقواها : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .. أى عنصر إطلاق الإرادة من إسار الخمول والتشتت والاستسلام .

كل هذا حق فى التصور الإسلامى .

لكن من الحق كذلك ، ضرورة تطبيق هذا الحديث الشريف الصحيح :

« من رأى منكم منكراً فليغيره بيده .. فمن لم يستطع فبلسانه ، فمن لم يستطع فبقلبه .. وذلك أضعف الإيمان .. » .

فهذه مستويات مرحلية للتغيير معترف بها كذلك ، وهى منسجمة — على المستوى البعيد — مع التغيير الحضارى الكلى المنشود ، ذلك الذى يمثل البداية الصحيحة والوحيدة .

ثالثاً : وهذا الإنسان المسلم — مع هذا الوعى بالحقيقة التاريخية الكبرى ، ومع الإسهام فى التغيير المرحلى — عليه كذلك إسقاط كل البدائل المطروحة وإجهاضها ...

ويكون ذلك عن طريق الإصرار على التمسك بالحقيقة الكبرى وبالجذور الحضارية ، وبتحويل هذه البدائل إلى فرص لصالح مبادئه وتصوره ... ينفذ منها بأكبر قدر ممكن إلى خدمة أهدافه ..

فإذا راحت دولة إسلامية — مثلا — تعقد مؤتمراً إسلامياً بمناسبة « قرب

الانتخابات » كي تكسب أصوات الدهماء ، فلا ضير من حضور الإنسان المسلم هذا المؤتمر ، والعمل على توجيهه .. بل إن فى الإمكان توجيهه ضد عملية التمويه نفسها .. ؟

والأمر نفسه إذا عقدت دولة أبرز معالم حكمها تدمير قوانين الأحوال الشخصية والاسلامية والشرعية كلها « اسبوعا » للفقه فإن على المسلم — ايضا أن يكون الكيس الفطن القادر على توجيه هذه الفرصة ضد أعداء الشريعة الإسلامية ، حتى ولو كانوا الداعين للمؤتمر ..

* * *

إن هذه الخيوط الثلاثة سالفة الذكر تدلنا على طبيعة الأسلوب الذى يتعامل به الإنسان المسلم مع ما يجرى الآن من أنشطة فى العالم الإسلامى كله . ومنها المؤتمرات الإسلامية ، بيت القصيد فى هذا الحديث .

* * *

المؤثرات الاسلامية والمؤتمرات المشبوهة

(تقويم وتوجيه)

ونعود للسؤال الأساسى الذى لا يزال مطروحاً :

— ما الطريق لكى تحقق هذه المؤتمرات دوراً إيجابياً فى ظل الواقع الذى ألمعنا إليه سلفاً ؟

إننا هنا نجد أنفسنا مضطرين لتصنيف هذه المؤتمرات وفق مستوياتها المختلفة ، بادئين بنفى نوع من المؤتمرات ، نراه خارجاً عن دائرة المؤتمرات الإسلامية ، ويمكن أن نطلق عليها : « المؤتمرات المشبوهة » ...

ثم — بعد هذا النفى — نعرج على دراسة المؤتمرات الإسلامية بمستوياتها المختلفة .

أولا : المؤتمرات المشبوهة

تتبنى أحياناً جهات غير إسلامية أو إسلامية موجهة توجيها غير إسلامى عقد مؤتمرات ذات طابع فكري إسلامي :

وهذه المؤتمرات يعد لها إعداد جيد ، وتتوافر لها إمكانات كبيرة .
ويخطط لها تخطيط غير عادى ، وهى تنفرد عموماً بمميزات خاصة :

— فهى تحدد سلفاً أهدافاً استراتيجية .

— وهى تمون من جهات غير إسلامية .

— وهى تسعى إلى توجيه الأفكار فى العالم الإسلامى عن طريق إثارة مشكلات بعينها .

— وتسعى إلى استكشاف الأفكار التى تهب فى العالم الإسلامى ،والتى قد تحرك تيارات عقدية أو سياسية .

— وهى تدعو — من العالم الإسلامى — أناساً بعينهم أو هيئات بعينها ؛ لكى تصل إلى غرضها بيسر .

ونحن لن نقف عند ما عرف باسم « مهرجان لندن » (١٣٩٦ هـ) ، والشخصيات التى خططت له وقادته بذكاء شديد من أمثال « سير هارولد بيلى » — سفير سابق لبريطانيا لدى السعودية وشخصية سياسية معروفة — ، و« لورد كارادون » — شخصية سياسية دبلوماسية تقلبت فى مناصب سياسية خطيرة — ، و « سير أنتونى ناتنغ » — وزير خارجية سابق لبريطانيا — ، إلى آخر هذا الطراز من الشخصيات .

قلت .. إنى لن أقف عند هذا المهرجان لأن اقتناعى الشخصى أن هذا المهرجان مشروع سياحى تجارى أكثر منه أى شىء آخر ... ومثله — بالتالى — ليس مناط بحثنا ..

وحسبى أن أقف وقفة وجيزة عندما يسمى بندوات الحوار الإسلامى المسيحى ، وذلك لثقتى التامة فى أنها تندرج تحت قائمة المؤتمرات المشبوهة ؛ لأنها على الأقل لا تحترم توصياتها من الجانب المسيحى من الناحية العملية ؛ ولأنها كذلك حوار بين الأقوياء والضعفاء ، ولأنها أيضاً لم تبرز إلا فى ظروف معينة ... بقصد الإسهام فى تحقيق أهداف معينة ..

وأمامى الآن وأنا أكتب هذه السطور التوصيات الأربع والعشرون

المنبثقة عن آخر ندوة عقدت للحوار الإسلامى المسيحى فى مدينة طرابلس بليبيا ، فى الفترة الواقعة ما بين الأول والسادس من شهر صفر عام ١٣٩٦ هـ .

وإن النظرة الفاحصة فى هذه التوصيات لتكشف عن استغلال الجانب المسيحى لها أكبر استغلال — بغية ضرب التصورات الإسلامية الصحيحة فى الصميم .

— فالتوصيات الثمانى الأولى — فى رأيى — هى لصالح المسيحيين ؛ لأنها تخلط فى التصور الإعتقادى بين المسلمين والمسيحيين على قدر سواء ، مع أن هذا غير صحيح ... ومنها أيضاً تكتيل للجانب الإسلامى ضد قوى معينة لخدمة الأهداف الاستعمارية وحدها .. ولن يصيب الجانب الإسلامى منها أى خير .

— والحقوق الإنسانية الإسلامية ضائعة فى زحمة هذه التوصيات الكثيرة ، ولم ترد إلا إشارة مائعة عن شعب فلسطين المسحوق .

— وهناك عدة توصيات تسوى بين المسيحية والإسلام فى كثير من القضايا التى لم تهتم بها المسيحية ، بل كانت — تاريخيا — من أكبر العيوب المأخوذة عليها ؛ كموقفها من العلم ، والتصور الكونى ، والتنظيم الحياتى .

— وهناك دعوة مسيحية للمسلمين بأن يعيدوا النظر فى فهم الإنجيل .

— وهناك تضليل متعمد فى التوصيتين رقم ١٨ ، ٢٠ فالأولى تجعل الحرب اللبنانية حرباً غير دينية ، والثانية تفرق بين اليهودية والصهيونية بنفس المنظار السياسى الذى يخدم اليهود ومصالحهم .

وبنفس الإيجاز أتناول نموذجاً آخر للمؤتمرات التى تظللها غيوم الشك ، وهو « المؤتمر الدولى عن الإسلام وباكستان وإيران ودول الخليج » ومن خلال الرصد للقضايا التى عولجت وكتابها سيتضح لنا الانتماء « الاستراتيجى » لهذا المؤتمر والقائمين عليه .

— فمن الموضوعات التى عولجت : نهضة الإسلام بمنظور عالمى للدكتور « رالف بريبانتى » — أستاذ العلوم السياسية فى جامعة ديوك .

— ومن الموضوعات : « ما يواجه الإسلام من مشكلات فى لبنان كدولة ذات نسبة كبيرة من السكان غير المسلمين » للدكتور حسن صعب .

— ومن الموضوعات : « التغيير فى أنماط وأشكال القوة فى جنوب آسيا منذ عام ١٩٧١ وآثارها على العالم الإسلامى » لغلام وحيد شدورى — أستاذ العلوم السياسية ومدير الدراسات الدولية فى جامعة كارولينا الشمالية .

فهذه الموضوعات وغيرها مما يخدم قضايا « استراتيجية غربية » أكثر مما يخدم العالم الإسلامى أو الفكر الإسلامى .

ومن هنا فلم يكن غريبا أن تنفق على هذا المؤتمر وزارة الخارجية الامريكية !!

ولا يجوز أن يعمينا عن الطبيعة الحقيقية لأمثال هذه المؤتمرات ما تتشح به من أردية المنهج العلمى .. أو وجود بعض عناصر إسلامية فيها ... فهذا داخل فى إطار السياسة الاستعمارية لتمويه حقيقة الصراع الفكرى .

ثانيا : المؤتمرات الاسلامية

(أ) مؤتمرات القمة :

فهناك مؤتمرات على مستوى القمة (الملوك والرؤساء) وهذه المؤتمرات لا مجال لتفصيل الحديث عنها فى هذه الصفحات ...

ومع أن مؤتمرين إسلاميين فقط قد عقدا على هذا المستوى خلال العصر الحديث — فإن الأمل كبير فى أن تستمر مسيرة مؤتمرات القمة الإسلامية ، بما ينبثق عنها من مؤتمرات وزراء الخارجية ، أو المالية .

لكن المرجو كذلك أن تكون هذه المؤتمرات دورية على المستويين ، وأن لا يبقى إنعقادها خاضعا لظروف طارئة ...

فمن المعروف أن مؤتمر القمة الإسلامى الأول « مؤتمر الرباط » — الذى عقد فى سبتمبر ١٩٦٩ م — على أثر احراق إسرائيل للمسجد الأقصى — كان رد فعل لهذا الاستفزاز اليهودى للمشاعر الإسلامية ، وبالتالى ، فإنه لم يسبقه إعداد مناسب أو دراسات كافية ، ولم يكن لدى المؤتمرين جدول أعمال محدد ، اللهم إلا قضية القدس .

ولم ينته هذا المؤتمر – نتيجة هذا – إلى إصدار أية قرارات ، وإنما تركزت قيمته فى أنه إعلان عن منعطف جديد .. هى سياسة التضامن الإسلامى التى غرس بذرتها شهيد الإسلام « الفيصل » رحمه الله رحمة واسعة، لكن مؤتمرات أربعة على مستوى وزراء الخارجية قد تلت هذا المؤتمر : (جدة ١٩٧٠ م ، وكوالالامبور ١٩٧١ م ، وجدة – مرة ثانية – ١٩٧٢ م ، وبنغازى ١٩٧٣ م) – فأعطت هذه المؤتمرات الأربعة قيمة جديدة لمؤتمر الرباط ، بالإضافة إلى نتيجة تنظيمية أخرى قد يكون لها تأثير فى المستقبل الإسلامى ، وهى إنشاء ما يعرف بمنظمة المؤتمر الإسلامى التى كانت – أيضا – إشارة جديدة لمنعطف التضامن الإسلامى العظيم .

أما مؤتمر لاهور (٣٠ محرم ١٣٩٤ هـ – ٢٢ فبراير ١٩٧٤ م) فقد توفرت له ظروف صالحة لم تتوافر لمؤتمر الرباط ... وبالتالى ، فقد مثل أكبر تجمع إسلامى فى العصر الحديث (٣٨ دولة) كما مثل أقوى نبض فى مسيرة المؤتمرات الإسلامية ودورها فى تحقيق البعث الإسلامى الوشيك بإذن الله .

ب – المؤتمرات الفكرية الإسلامية (تقويم وتوجيه)

إن المؤتمرات التى تعنينا بالدرجة الأولى – فى دراستنا هذه – ليست هى المؤتمرات السياسية فى مستوياتها المختلفة ، ولا تلك المؤتمرات المشبوهة التى تتلمس وسائل الانقضاض على العالم الإسلامى ... وذلك لأن هذين النوعين من المؤتمرات يحتاج الحديث عنهما إلى تناول تشريحى لهيكل العالم الإسلامى كله فى العصر الحديث .

وإنما الذى يعنينا هو تلك المؤتمرات « الإسلامية الفكرية » التى تتبناها مؤسسات إسلامية أو علمية أو جهات رسمية أو شعبية .

وفى البداية أحب أن أعيد ما قررته سلفاً من أن مسيرة هذه المؤتمرات – إلى الآن – لا تكشف عن آثار ذات شأن ، تسهم بها فى عملية التطور الحضارى للأمة الإسلامية .

ـ وما دراستى هذه إلا محاولة ، لتخطى هذا الحاجز التقليدى ، كى يحقق هذا النوع من المؤتمرات عطاء إيجابياً ، وحتى تكون هذه المؤتمرات ـ حقيقة لا ادعاء ـ وسيلة من وسائل تقدم الأمة الإسلامية ورقيها .

معالم طريق جديد « واقعى » لهذه المؤتمرات

ولكى تحقق هذه المؤتمرات أغراضاً عملية ، فإن من الأفضل للمؤسسات القائمة عليها ـ أن تعتمدها بغية الوصول إلى رأى شامل حول نقاط محددة . وبهذا التصور سوف أحلل وأقوم بعض المؤتمرات ... ذاكراً ما أراه فيها من إيجابيات وسلبيات .

وانطلاقا من هذا فإننى أرى أن أفضل الموضوعات المطروحة للبحث فى مؤتمر الفقه الإسلامى الذى هيمنت على إعداده جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١ـ١١ـ٩٦ هـ) ـ هو موضوع « الشبهات التى تثار حول تطبيق الشريعة » فهذا موضوع محدد لا تنسحب عليه هذه العمومية التى تنسحب على موضوعات مثل « أثر تطبيق الحدود الشرعية » أو « الاجتهاد » ، أو « نظام القضاء » ، أو « الغزو الفكرى » أو « الإعلام » ـ فإن كل موضوع من هذه الموضوعات يكاد يكون فى حاجة إلى مؤتمر مستقل .

وبالمنظار نفسه أرى أن أفضل ما توصل إليه مؤتمر الاقتصاد الإسلامى العالمى المنعقد فى مكة (٢١ ـ ٢٦ صفر ١٣٩٦) باشراف جامعة الملك عبد العزيز ـ هما هاتان التوصيتان اللتان تنص أولاهما على « حصر المراجع والمصادر المتعلقة بالاقتصاد الإسلامى عبر العصور الإسلامية » ، وتنص ثانيتهما على أن « تنشىء » جامعة الملك عبد العزيز ضمن جهودها العلمية « مركزاً للدراسة الاقتصاد الإسلامى » .

أما مؤتمر « رسالة المسجد » الذى عقدته رابطة العالم الإسلامى (١٥ ـ ١٨ رمضان ١٣٩٦ هـ (فان أفضل ما توصل إليه ـ فى رأيى ـ هو فكرة تكوين مجلس أعلى باسم « المجلس الأعلى للمساجد » ...

كما كان مؤتمر التضامن الإسلامى فى مجالات العلم والتكنولوجيا الذى

أقامته جامعة الرياض (٢٠ — ٢٥ مارس ١٩٧٦ م) موفقاً فى توصيته « بانشاء مؤسسة للعلم والتكنولوجيا تهدف إلى القيام بالدراسات المستمرة ذات الطبيعة التخطيطية ، وإلى إنشاء معاهد بحوث علمية متخصصة ... » .

— إن هذه التوصيات هى الاتجاهات والنتائج الأكثر واقعية وإيجابية . وهى التوصيات التى يجب أن تحصر فيها جهودها تلك المؤسسات المهيمنة على عقد المؤتمرات التى تنتمى إلى هذا النوع .

ويرتبط بذلك أن يكون فى وعى هذه المؤسسات أنها ملزمة — أدبياً — بأن تكون هى القدوة فى تنفيذ هذه التوصيات الواقعية المحدودة ، وأن تجعل هذه التوصيات جزءاً من سياستها العلمية وأهدافها القريبة والبعيدة .

ومع ذلك ، وإحقاقاً للحق وحده ، فإن هذه الآثار المحدودة للمؤتمرات سالفة الذكر تبدو وكأنها ومضات مشعة وسط ركود مسيطر على الطابع العام للمؤتمرات الإسلامية ...

— فإن مؤتمراً إسلامياً عقد فى الكويت على مستوى وزراء الأوقاف — لم يكن له صدى عملى ذو بال .

— وإن مؤتمرات كثيرة عقدتها — بجهد مخلص — رابطة العالم الإسلامى تحتاج نتائجها وتوصياتها لمراجعة وتقويم عادل ... خاصة وأن كثيراً من توصيات هذه المؤتمرات لم يخرج إلى حيز التنفيذ فى أى مستوى من مستويات التطبيق ...

ويبدو الأمر أحياناً وكأن هذه التوصيات مناط تنفيذها بجهات أخرى ... أو كأنها إرشادات وتوجيهات ...

وكنموذج لهذا ... فإن من بين وصايا المؤتمر الإسلامى الإفريقى الأول الذى عقد بدعوة من الرابطة فى مدينة « نواكشوط » — عاصمة موريتانيا — (فى الفترة من ٤ إلى ٦ من جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ) — توصية تحث على « العمل على إعداد كتب مبسطة لأطفال المسلمين تمكنهم من فهم دينهم ، وتغرس فيهم روح المقاومة والحصانة » ...

ومبلغ علمى أن الرابطة وزعت نشرة على الصحف الإسلامية تأمل فيها أن يعمل مديروها على إخراج هذه الكتب ... أو الاتصال بالقادرين على إخراجها ...

وهكذا تدور الأمور فى حلقات مفرغة دون أن يخطط لمسيرتها بحيث تصل إلى نتائج حاسمة معروفة الدراسة والغاية ...

ـ هناك مؤتمرات عقدت فى مصر قام بها جهاز منظم ، تمثل المؤتمرات معلماً كبيراً فى نشاطه (مجمع البحوث الإسلامية) إلا أن أثرها لم يخرج عن دائرتين :

١ ـ دائرة البحوث التى تطبع وتوزع بمقابل مادى .

٢ ـ دائرة إصدار بعض الفتاوى التى لازالت تتصل بقضايا جزئية ، ولم تصل إلى حد إبداء الرأى فى القضايا التى تلح على ضمير الإنسان المسلم ، مما فرضته طبيعة العصر الاقتصادية والاجتماعية . وقس على هذا النمط من المؤتمرات ... مؤتمر العراق ١٣٩٥ هـ ، ومؤتمر تونس للفقه الإسلامى ! ! ، ومؤتمر السيرة فى باكستان ١٣٩٦ هـ ... ومؤتمرات كثيرة أخرى فى ليبيا وسوريا والمغرب وغيرها .

أما مؤتمرات الجزائر الدورية التى يطلق عليها « ملتقيات الفكر الإسلامى» فقد تميزت ببعض الخصائص التى تجعلها نهجاً متميزاً فى أسلوب المؤتمرات الإسلامية ...

ـ فهذه الملتقيات تقام كل عام منذ عشر سنوات بصورة منتظمة .

ـ وهى تعالج موضوعات تاريخية وإسلامية ... كى تصل إلى رؤية إسلامية علمية فيها ... وعلى سبيل المثال فهى تلح على ثلاث نقاط ، لما أهميتها بالنسبة لكفاح الجزائر وتحررها العقدى والفكرى من السيطرة الفرنسية على تاريخها وحضارتها :

(أ) النقطة الأولى هى : « التاريخ الجزائرى » ـ من وجهة نظر إسلامية عربية جزائرية .

وتدعيما لهذا الاتجاه ، فهى تقيم المؤتمرات فى مدن جزائرية تختلف كل سنة عنها فى الأخرى ... فمرة يعقد الملتقى فى العاصمة ، وثانية فى قسنطينة ، وثالثة فى تيزى وزو ، ورابعة فى بجاية ، وخامسة فى تلمسان ، و ... وعاشرة فى عنابة ... وهكذا ...

وتصبح المدينة المضيفة — بتاريخها وحضارتها — موضوعاً من موضوعات الملتقى ... تخضع للدرس والتحليل .

(ب) والنقطة الثانية هى : « التاريخ الإسلامى » — ولا سيما الدولة العثمانية — وقد نجحت نجاحاً كبيراً فى انصاف هذه الخلافة ، وإعطائها حقها من المدح والقدح .

وأذكر أن الدكتور زكى نجيب محمود — الفيلسوف الوضعى المعروف والحائز على جائزة الدولة فى مصر — قد صرح لى فى ملتقى تلمسان ١٣٩٥ هـ — بأنه أفاد من هذه الملتقيات فائدة كبرى فيما يتعلق بإنصاف الدولة العثمانية ... فقد كان هو ككل المثقفين ثقافة غربية لا يعرف للدولة العثمانية حسنة من الحسنات .

(جـ) والنقطة الثالثة التى تركز عليها الملتقيات ... هى إبراز المعانى الحية للقيم الإسلامية ... ففى كل ملتقى تتناول عبادة من العبادات الإسلامية بمنظار جيد كأثر الحج فى الحضارة الإسلامية ، أو الآثار السياسية والاجتماعية للصلاة والزكاة والصيام ... وهلم جرا ...

— ومن خصائص هذه الملتقيات أيضاً أنها تضع فى برنامجها دعوة عدد محدود من الذين لا ينتمون إنتماء كاملا للفكر الإسلامى الأصيل ، بل تدعو أحيانا بعض المستشرقين .

وهؤلاء فى الحقيقة بالنسبة للمجتمع الجزائرى الذى عاش الحضارة الأوربية رغم أنفه — يكون لهم تأثيرهم فى قدح زناد الإسلاميين ، وتهيئة الجو لحوار علمى قوى .

وأشهد أن مستوى الحوار الإسلامى يرتفع من عام لعام ، متخلصاً فى

مسيرته من الخطابية والإنفعالية والإنشائية ... لدرجة أن ملتقى الفكر الإسلامى الأخير الذى عقد « بعناية » فى ١٢ رجب ١٣٩٦ هـ (١٠-٧-١٩٧٦ م) كان قوى الدلالة على تفوق الفكر الإسلامى بصورة واضحة .

— ومن الخصائص التى لا يمكن إغفالها كذلك — حضور عدد من طلاب الجامعات والمعاهد العليا ومدرسى المراحل التعليمية — يتراوح بين ألف وألف وخمسمائة ... وهم يحضرون من مختلف مناطق الجزائر باشتراكات رمزية وتتولى وزارة التعليم الأصلى والشئون الدينية سائر نفقات إقامتهم وسفرهم . وليس لهم حق الإشتراك فى المناقشات ، وإنما لهم حق توجيه بعض الأسئلة فى وقت محدد ، بالإضافة إلى حضور كل المحاضرات والمناقشات وتسلم المحاضرات . وهم يفيدون من حضور عشرة أيام وسط هذا المستوى الفكرى الإسلامى والعلمى الحافل — فائدة كبرى يلمسها الشعب الجزائرى كله ، وهو يخوض معركة « الأسلمة » و « التعريب » ...

وفى ضوء هذه الخصائص تتحقق فوائد متعددة ، ولا تقف الفائدة عند حد التوصيات والقرارات والنشرات والمطبوعات ...

وحبذا أن تفيد المؤسسات الإسلامية من فكرة الملتقيات الجزائرية وأسلوبها — بما يتلاءم مع ظروفها وبيئتها وإمكاناتها .

وما يقال عن ملتقيات الجزائر ، يقال كذلك عن الفوائد العملية التى تحققها المؤتمرات الدورية لاتحاد الطلبة المسلمين فى الولايات المتحدة وكندا ... فهذه المؤتمرات السنوية لا تبحث عن « التوصيات والقرارات » فى الدرجة الأولى . وإنما تمثل مؤتمراتها ظرفاً مناسباً لتدعيم الارتباط العقدى والسلوكى بالإسلام وسط بحر المدنية الأوربية المتلاطم الأمواج .

وعلى سبيل المثال ، فإن المؤتمر السنوى الرابع عشر للاتحاد المنعقد فى الفترة من ٢٨ إلى ٣١ مايو سنة ١٩٧٦ م — حضره حوالى ١٣٠٠ رجل و ٥٠٠ امرأة وحوالى ٤٠٠ طفل — وضعت لهم كافة الترتيبات اللازمة لإقامة الشعائر فى أوقاتها ، وتوفير اللحوم الحلال ... وغير ذلك من مظاهر

المناخ الإسلامى ... وهذا الأسلوب يخرج المؤتمر عن الشكل المعروف للمؤتمرات التقليدية ، ويجعله أشبه بتجمع إسلامى ... يعايش مناخاً إسلامياً وحياة إسلامية لفترة محددة ...

اسلوب جديد للمؤتمرات الاسلامية

إننى أعتبر هذه الدراسة — بجملتها — مشروعا قابلا للقبول والرفض والتعديل :

— وهى — كلها — أحكام قد يختلف حولها الكثيرون .

— وهى — فى اقتناعى — اقتراح بإعادة النظر فى الطريق الذى تسير فيه المؤتمرات الإسلامية ، مقدم بالدرجة الأولى إلى الجامعات الإسلامية وعلى رأسها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

— وهى اقتراح مقدم إلى رابطة العالم الإسلامى والندوة العالمية للشباب الإسلامى ، ومنظمة المؤتمر الإسلامى .

— وهى اقتراح مقدم إلى مجمع البحوث الإسلاميه بمصر ، وإدارة الملتقيات الإسلامية بوزارة التعليم الأصلى بالجزائر ، وبقية المؤسسات المهتمة بهذا اللون من النشاط الإسلامى .

وإلى أن يتحقق الأمل فى أن تخضع المؤتمرات الإسلامية لدراسة وتخطيط يحقق لها التكامل ، فإنى أقدم — إلى جانب ما قدمته فى الصفحات السابقة — مجموعة من التصورات والموضوعات التى أراها جديرة بعناية من أتوجه إليهم بهذه الدراسة .

فى تصورى أن هناك مستويين يجب أن تنسق هذه المؤتمرات على أساسهما :

اولا : مستوى القضايا المصيرية للامة الاسلامية ... :

وفى هذا المستوى ... وانطلاقا من المسئولية القيادية للفكر الإسلامى ، يجب أن تعالج بكل شجاعة ووضوح — تلك القضايا التى يتحدد على أساسها الدور الذى يمكن أن يحتله هذا العالم الإسلامى فى التاريخ والحضارة :

ولكى تكون المفاهيم التى أقدمها واضحة ، فاننى أقدم نماذج من هذه

القضايا ، لم تعالج – للأسف الشديد – خلال المؤتمرات الإسلامية العديدة التي عقدت على امتداد الساحة الإسلامية ...

فمن هذه القضايا :

١ – قضية الوحدة الاسلامية

العقبات التي تحول دون تحقيقها ... مسئولية الأجهزة الحاكمة ... مسئولية الفرد المسلم ... مسئولية الغزو الفكرى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى ... الطرق الواقعية لتحقيق هذه الوحدة ... الخ .

٢ – النظام السياسى الاسلامى

(أ) الحقوق الإنسانية للفرد ولاسيما الحرية .

(ب) حق عزل الحاكم .

(ج) قضية الدكتاتورية فى العالم الإسلامى ، وضد الإسلام بخاصة .

(د) « ملف » تعذيب الإنسان المسلم فى العصر الحديث .

(هـ) طرق حماية المسلم – فى المستقبل – من هذه الأنظمة الدكتاتورية المأجورة .

(و) وطرق حماية المسلم من التصفية الجسدية والإنسانية التى يتعرض لها خلال هذا القرن ...

٣ – قضية التراث الاسلامى

طرق بعثه ... الموقف « العقلانى » العصرى للإفادة من هذا التراث ... إمكانية نقد التراث فى الأصول والفروع ... القضايا التاريخية فى التراث التى تستحق « التحنيط والتجميد » كبعض قضايا علم الكلام مثلا .

٤ – فكرة القومية وخطرها على الروح الإسلامية والكيان الإسلامى .

٥ – حصر التصورات الخاطئة للإسلام وتأثيرها السلبى على تقدم العالم الإسلامى .

٦ — **قضية الحكم بغير ما أنزل الله فى العالم الاسلامى :**

أسبابها ... على من تقع مسئوليتها . واجبات الفرد المسلم تجاه القوانين الوضعية . كيفية تعايشه « الإجبارى » أحيانا معها . وأسلوب مقاومتها ... وإجهاضها .

(وهذه مجرد نماذج تدل على غيرها من القضايا الكبرى المصيرية التى تحتاج إلى علاج ، فى هذا المستوى .)

ثانياً : مستوى المشكلات الاسلامية النوعية :

وفى هذا المستوى يجب الاقتراب قدر الاستطاعة من الواقع المحيط بالمسلمين ، بدلا من الاستغراق فى عموميات وجدليات نظرية ، بحيث تقدم مشكلة محدودة ، وتدرس دراسة شاملة ، لينتهى الأمر فيها إلى مواقف محددة.

وفى السطور التالية أطرح بعض هذه الموضوعات التى أراها جديرة بالدراسة فى هذا المستوى :

١ — معالم التخطيط الصليبى لالتهام أندونيسيا فى نصف قرن وطرق مقاومته .

٢ — مأساة المسلمين فى البلاد الشيوعية ، ولاسيا فى روسيا والصين ، وواجب المسلمين نحوهم .

٣ — أخطار ابتعاث الشباب للدراسة فى الخارج ، وطرق حمايتهم .

٤ — خطر استيراد « الأشياء » و « الأفكار » على قضية البناء الحضارى الذاتى للأمة الإسلامية .

٥ — تقويم أوضاع الأقليات الإسلامية فى آسيا ، وسبل الحفاظ عليهم .

٦ — أطماع إسرائيل فى شبه الجزيرة العربية .

٧ — أخطاء دائرة المعارف الإسلامية ، ومنظمة اليونسكو ، فى حق الإسلام ، فكراً وتاريخاً وحضارة .

٨ — بروز الدور الهندوسى فى الهجوم على الإسلام خلال ربع القرن الأخير ، وطرق مقاومته .

٩ ــ أساليب الدعوة إلى الإسلام فى البلاد الصناعية والمتقدمة .

١٠ ــ أزمة الفكر الإسلامى الحديث ... تعبيراً ومضموناً ، وطرق علاجها .

١١ ــ برنامج تعليمى للمرأة المسلمة ، يناسب فطرتها ورسالتها « المراحل الدراسية ــ النوعية العلمية ــ المناهج ــ الخطة ــ الأعمال » .

١٢ ــ أسباب ضياع فلسطين من وجهة نظر إسلامية .

١٣ ــ مسلمو لبنان ... والمؤامرات العالمية ، والمواقف العربية ، التى أدت إلى نكبتهم .

١٤ ــ التأثير الحضارى للبترول على البلدان الإسلامية إيجابا وسلبا .

(وثمة ــ بالتأكيد ــ قضايا نوعية كثيرة تصلح للعلاج والدراسة فى هذا المستوى . كما أن بعض القضايا التى طرحناها يمكن أن تعدل صياغتها بالطريقة الملائمة) .

ــ بيد أن من الضرورى الربط بين المستويين ... مستوى القضايا الكبرى ، ومستوى القضايا النوعية المحددة التى لا تزيد عن كونها مجرد أقراص أو عقاقير ، لا ينفصل « مفعولها » بالتأكيد عن تأثير العلاج الشامل الجذرى الذى يحققه المستوى الأول .

إن هذا الأسلوب الذى نقترحه ، بمستوييه سالفى الذكر ، يقترب بالمؤتمرات الإسلامية ــ على وجه العموم ــ من الواقع . ويعطى بحوث هذه المؤتمرات صفتى : « التحديد » و « التجديد » ، ويجعل هذه المؤتمرات ــ فى أقل درجاتها ــ محركاً قوياً للعقول والأفكار فى اتجاه الأخطار « الواقعية » المحدقة ، فلعلها تخطط وتعمل لتداركها ... ومحركاً ــ أيضا ــ فى اتجاه تحقيق بعض التقدم للأمة الإسلامية التى تعانى ــ بحق ــ أزمة حضارية كبرى ؛ وتقف ــ بحق ــ على مفترق الطرق ...

والله غالب على أمره ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ،،،

مـــادة الثقـــافة الإسلاميـــة

(اهدافها وابعادها)

(دراسة عن جامعة الرياض)

د . أحمد محمد العسال

---

* بحث مقـــدم الى نـــدوة الدراســـات الاسلامية
المنعـــقدة فى جامعة أم درمان الاســـلامية

فى الفترة من ٤ / ٣ – ١١ / ٣ / ١٣٩٨ هـ
الموافق ١١ / ٢ – ١٨ / ٢ / ١٩٧٨ م

مقدمة البحث :

تعتبر المرحلة الجامعية مرحلة من أهم مراحل التعليم ؛ إذ يعد الطالب فيها إعداداً تخصصياً يمكنه من القيام بواجبه فى الحياة الاجتماعية تبعاً لنوع التخصص الذي اختاره . ولكل مجتمع من المجتمعات نمط حضارى يقوم على أساسه ويسعى لتطبيقه وتنفيذه . ومن هنا تميزت كل أمة بالحضارة التى تنتمى إليها والفكرة التى تدعو إليها . فإذا كان الأمر كذلك ، فلابد من تزويد الطالب بقدر من أصول المعرفة والثقافة التى تربطه بحضارته والتى تعينه على بلورة تصوره وتفكيره ، وتزكى سلوكه وخلقه ، وتمكنه من أن يكون مثلاحيا لهذه الحضارة التى يمثلها والرسالة التى سيحملها بين الناس فى حياته العملية . وسيؤدى ذلك إلى ارتباطه بمجتمعه ارتباطا حيا يوجد التفاعل المشترك والعطاء المثمر المتبادل بينه وبين أبناء أمته .

وهذا القدر من الاعداد لا يغنى فيه بحال ما أخذه الطالب فى مراحل التعليم العام (١)، كما لا يغنى فيه الاعداد التخصصى المهنى وحده ؛ ذلك أن أى متخصص إنما يمارس تخصصه من خلال مثله وأفكاره وعاداته وأخلاقه، وتحت المظلة الحضارية التى تربطه بأمته كما أسلفنا ؛ ولهذا لابد من استمرارية تزويده بما يربطه بحضارته ورسالته، وأى متخصص لا يكون له هذا الارتباط الفكرى العملى الحى، يكون إنسانا ضعيف الجذور مهتز الولاء قليل النفع والغناء.

الأسباب والدواعى :

وإذا سلمنا بهذه المقدمة الآنفة، فان الحضارة التى نعد لها طالبنا الجامعى هى من غير شك حضارة الإسلام ورسالته. وأن هذا الإعداد فى هذه المرحلة التى تجتازها أمتنا ليس سهلا ولا يسيرا ؛ وذلك بسبب ما أنتجه الصراع الطويل والاحتكاك الشديد بيننا وبين الحضارة الغربية بشقيها الأوروبى والماركسى ؛ فلقد أنتج وجودا حضاريا وفكريا فى واقع المجتمع مكنه من القيادة والتوجيه وجعل نمطه الحضارى نمطا سائدا استولى على كثير من قلوب وعقول الطبقة المتعلمة فى مجتمعاتنا. وبالتالى أصبحت مفاهيم الحضارة الغربية موجودة فى مجال الممارسة العملية بشكل تلقائى وعفوى وذلك لأن مؤسسات المجتمع المختلفة تتبع النمط الحضارى الغربى ... وفى الجهة المقابلة أصبحت المفاهيم الإسلامية والنموذج الحضارى الإسلامى فى موقع الدفاع والانكماش.

ومن المعلوم أن المفاهيم الغربية والماركسية تخالف الإسلام فى النظرة إلى الكون والحياة والإنسان وخالقهم عز وجل، ولا تؤمن بعلاقة الوحى وأهميته لهداية الإنسان وتنظيم حياته ؛ ومن هنا فقد عملت مراكز التوجيه الغربى والماركسى على الهجوم على الإسلام ونبيه وعلى التشكيك فى جدوى عقيدته وشريعته ونظام حياته محاولة نقل أفكارها إلى المجتمع الإسلامى لتزرع الانفصال

---

(١) لأن المرحلة الجامعية مرحلة نضج واختيار ... والطالب فيها يتفتح على كثير من المذاهب والأفكار ... فاذا ترك دون زاد يعينه على تبين الحق من الباطل وقع فريسة المذاهب والأفكار الأخرى وغلبت عليه واجتذبته إلى جانبها.

بين المسلم وعقيدته وعبوديته لله عز وجل بمثل مفهوم : إن الدين مسألة شخصية ويجب أن يظل فى دائرة الاهتمام الشخصى ولا يتدخل فى الأخلاق والمعاملات ونظام الحياة ، وأن علة تأخر الشرق – إنما سببه هو الدين ، وأن الدين مناف للعلم ويحجر على الأفكار ويمنعها من الانطلاق والتحرر إلى غير ذلك من القضايا التى ينضح بها الفكر الغربى والماركسى بسبب ظروفه التاريخية والحضارية .

ومما زاد من ثقل هذه المفاهيم الغربية وتأثيرها أن أصبحت تدرس فى مناهج الجامعات ويأخذها الطالب المسلم على أنها علم يدرس للممارسة والتنفيذ. فنظام الاقتصاد الرأسمالى وما فيه من فائدة وربا ، وفلسفة المنفعة وما تنضح به من أثرة وحب للذات ، والفلسفة الوضعية ومحاولتها إفهام الطالب أن العقل البشرى قد جاوز مرحلتى الخرافة والدين وأصبح فى عصر العقل والتنوير ، والتحليل النفسى وتركيزه على الدافع الجنسى وأن كبته هو سبب المشاكل ، والتربية الوطنية التى تكرس الجهد للتجزئة والانفصالية وتخدم أغراض المستعمر ... إلى غير ذلك من القضايا الكثيرة التى تظلل العلوم الإنسانية والعلمية (١) .

وقد تبع هذا السيل الذى طم وعم أن دخلت الاشتراكية المادية الميدان محاولة أن تكون بديلا عن التجربة الغربية التى ذاقت الأمة من سدنتها الويلات وأساليبها الاحن والمحن ، والتى مكنت للسرطان الصهيونى فى جسمها ، وكان أن وجدت الاشتراكية المادية طريقها إلى كثير من المواثيق الوطنية والمناهج التعليمية والجامعية وبدأت مفاهيمها المخالفة لأصول الإسلام وروحه تأخذ طريقها إلى النفوس بطريق التدليس والتلبيس منتهزة فرصة مناخ النقمة على الاستعمار الغربى وأساليبه وذلك بتقريب الأسلام إليها مع الخلاف الجذرى بينها وبينه كما أسلفنا .

---

(١) لا ينبغى أن يخطر فى البال أنى بهذه الأمثلة أدعو إلى هجر هذه العلوم أو التقليل من جوانبها الإيجابية ، ولكن ينبغى دراستها بطريقة نقدية وهدم ما فيها من باطل حتى لا يقع الطالب فى أسرها .

وهكذا ازداد التيه الفكرى والتمزق النفسى وأصبحت الأمة فريسة مفاهيم اتجاهين يملكان السيادة والنفوذ ولهما خططهما وأساليبهما المنظمة والدقيقة فى إبقاء الأمة فى مجال التبعية والانقياد.

وأمام هذا الواقع المر بأبعاده المتعددة والمتشابكة، وتلك الخريطة الفكرية والثقافية التى بينت طرفا من أسبابها تلفت الناس يبحثون عن مصدر الأزمة وعلة البلاء؛ فوجدوا أن العلة الحقيقية تكمن فى أنهم فقدوا المقوم والمحرك الأساسى لنمو حضارتهم، وأن استعارتهم لأشياء وأدوات الحضارة أوجدت أنماطا ناقلة مقلدة لا عقولا مبدعة، ونفوسا هائمة جافة لا روحا ملهمة دافعة. وظهر جليا أن الحضارة لا تستعار ولا تقلد وأنه كى يمكن أن تستعيد الأمة وجودها وتبدأ مسيرتها لابد من تجديد نفسى هائل يمنح روحها الفاعلية ويعيد لها وحدة الفكر والاتجاه، ويعطيها القدرة على تجديد حضارتها ونموها؛ وذلك لا يتأتى إلا بتنقية فكرها وتخليصه من عوامل الجمود والتقليد وعوامل التشويه والتدليس، وأساليب التبعية والانقياد.

ومن هنا كانت اليقظة الفكرية الأخيرة والحركة الاجتماعية الهائلة التى يمور بها العالم العربى والإسلامى بحثا عن الإسلام وسعيا إلى الارتواء من منابعه من جديد. وكان التفكير فى تقرير مادة الثقافة الإسلامية فى المرحلة الجامعية واحدا من السبل التى اهتدى الناس إليها كى تمهد للإسهام فى عملية التأصيل والتجديد والتنقية لمواجهة التحديات الفكرية القائمة التى تبثها المذاهب المخالفة، وللسعى لايجاد تيار فكرى وحضارى يحفز العزائم ويوجد الروح الجماعية لبناء المجتمع من جديد.

ومن البديهى أن مادة الثقافة الإسلامية وحدها لا يمكن أن تقوم بهذا العبء ولا يمكن أن تسد هذا الفراغ الهائل، فإن المعركة الحضارية التى نخوضها تحتاج من كل المؤسسات العلمية والفكرية والتوجيهية أن تغير من نفسها، وأن تعيد صياغة اتجاهاتها وفق المفاهيم والقيم الإسلامية، وأن تكون لديها القدرة على أخذ التجارب الحضارية وإعادة تركيبها وفق مفاهيمنا، وإلا كنا كما يقول القائل :

متى يبلغ البنيان يوما تمامه … إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

ولعلنا الآن بعد أن بينا الأسباب والدواعى التى أوجبت ضرورة التفكير فى تقرير مادة الثقافة الإسلامية فى الجامعة ، نستطيع أن نحدد الأهداف التى نسعى إلى تحقيقها ثم نتبع الأهداف بعرض المراحل التى مرت بها المادة فى الجامعة وما وصلت إليه وما ينبنى على كل ذلك من ملاحظات ومقترحات .

الأهداف :

١ – إعادة بناء التصور الإسلامى فى عقلية الطالب الجامعى على نحو يرى فيه النظرة الكلية والشاملة للحياة وما يدور فيها من أنشطة مختلفة ، وذلك لنقضى على فكرة التجزئة التى قسمت الإسلام والتى نضحت على العقلية الإسلامية فى عهود الانحطاط كما حدث من المنحرفين حينما ركزوا على الحياة الوجدانية والمسلكية الفردية وحدها وقالوا : (دع الخلق للخالق) ، وكما حدث فى مرحلة الغزو الاستعمارى من التركيز على فصل الدين عن الحياة .

٢ – وأن يكون هذا التصور من خلال تجربة الإسلام الحضارية الرائدة التى قدمت للبشرية حضارة متكاملة فى كل ناحية ، مع عرض واقع المسلمين وما أصابهم فى عهود الضعف والتخلف ، وواقع الغزو الفكرى والسياسى والاجتماعى الذى حل بهم مع بيان العبرة فى كل ذلك .

٣ – إحياء الانتماء للإسلام ولأمته بتزكية روح العمل به وبيان دوره الأساسى فى علاج هذا الواقع وضرورة إيجاد تيار حضارى لمواجهة الغزوة الحالية ، وذلك بتقديم أساسيات الحل الإسلامى لعلاج الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

٤ – القيام بوصل العلوم التجريبية الحديثة بجهود الأسلاف فى نفس الميادين مع بيان أن جهودهم قامت على أساس من نظرة الإسلام للمنهج العلمى وما سلحهم به من أخلاق أعانتهم على الإخلاص والأمانة والمثابرة والاتقان والابداع .

٥ – دراسة الاتجاهات الاصلاحية والتجديدية التى تموج بها العالم الإسلامى وأساليبها وتقويمها لكشف الباطل منها وتقوية الصالح فيها :

خصائص المادة ودور الأستاذ :

وعلى هذا فمادة الثقافة الإسلامية لن تكون تكراراً لمادة من المواد الإسلامية المعروفة مثل التوحيد أو الفقه أو الحديث أو التفسير أو غيرها من العلوم الإسلامية ، وإن كانت مستفيدة من هذه العلوم جميعا للتعرف على حقيقة روح الثقافة والحضارة الإسلامية وطبيعة هذا الدين المتميزة ، وهى أيضا ليست مادة أكاديمية بمعنى أنها تجدها الحدود المرسومة لكل مادة . ولكنها مادة تستفيد من المواد الدراسية جميعها لتعرض الإسلام عرضا شاملا من خلال تجربته الزاهرة وواقع أمته المعاصر ، ولتكون عند الطالب موقفا حضاريا يبعث فى نفسه روح الإسلام والالتزام بأخلاقه . والثقة بقدرته على الجادة فى المعركة الحضارية التى تخوضها أمته . وإذن فهى مادة تعتمد على المقارنة والموازنة والنقد العلمى الصحيح والحوار والمدارسة للوصول إلى الحق فى القضايا المطروحة ،، وتكره التعميم وتفر من الأسلوب الخطابى والإنشائى . وهى لذلك تبحث عن الأستاذ الذى هضم الثقافتين وأدرك روح الحضارتين ، وله من عمله وأخلاقه ووعيه والتزامه ما يمكنه من تقديم المادة حية متكاملة إلى نفوس طلابه تقديما يحرك فكرهم ويحدد وجهتهم ويجدد عزمهم ، ويبعث فيهم حسن الأسوة والقدوة ويوجد بينه وبينهم روح الثقة والإخلاص ليهيأ مناخ الحوار والمدارسة ، وليتمكين الطالب من السؤال عما يناوش نفسه من شبهات وما يواجهه من مشكلات وتحديات فى حياته الخاصة والعامة ، وليس ذلك بدعا ، فقد واجه أسلافنا الحضارات والأفكار الأخرى بهذا الأسلوب الذى يعرف رأى الخصم ويدرك ما فيه من باطل ، ويصحح نظرة المسلمين لتلك المذاهب والأفكار كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية فى نقده الفلاسفة والمناطقة ، وكما فعل ابن حزم فى نقده لليهود .

المراحل التى مرت بها المادة :

وقد مر تدريس الثقافة الإسلامية فى جامعة الرياض فى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : وهى التى سبقت عام ١٣٩٣ — ١٣٩٤ هـ الموافق ٧٣—١٩٧٤ م الجامعى وأعطيت المادة فيها ساعة واحدة فى الأسبوع فى

جميع كليات الجامعة ما عدا كلية التربية التى أعطتها من أول يوم أربع ساعات على السنوات الأربع . وكان لذلك أثر كبير فى دفع المادة إلى الأمام حين نقارن بين وضع المادة فى جميع كليات الجامعة ، وفى كلية التربية . فعلى حين كان على طالب كليات الجامعة الأخرى أن يلم بكثير من موضوعات الثقافة الإسلامية فى عام واحد ثم يتجاوزها لا يذكر منها إلا طيفا من المعلومات أخذها فى عجلة من أمره وعدم تثبت من نفسه ... كان طالب كلية التربية يأخذها موضوعات متكاملة موزعة على السنوات الأربع يديرها فى نفسه ، ويناقشها مع أستاذه . ومن الحق الذى يجب أن يسجل هنا أن كتاب معالم الثقافة الإسلامية (١) الذى ألفه المرحوم الدكتور عبد الكريم عثمان لتغطية موضوعات المادة ، والذى قام بتدريسه بنفسه ، والذى يعتبر مصاحبا للمرحلة الأولى ، كان واضح التصور للمادة مدركا لمعالمها . ولكن ضيق وقت المادة وظروفا أخرى حالت دون أن يؤدى الثمرة المطلوبة علاوة على التصورات التى كانت موجودة للمادة حينئذ ؛ فقد كان بعض الزملاء يتصور أن المادة ما هى إلا تذكير بفضل الإسلام على الحضارات الأخرى ، ولذلك ينبغى أن يكون وضع المادة فى كل كلية تابعا لتخصصاتها ، والبعض الآخر يرى أنها تكرار للمواد الدينية التى درست فى مراحل التعليم العام ، وأذكر أننى قلت لأصحاب الرأى الأول : (إن المادة لو كانت كما تتصورون لكان الأولى بها أن تكون فى مداخل العلوم التخصصية ، وأنه إذا اقتصر دورها على الحديث عن المنجزات الحضارية للإسلام فى العلوم والفنون والصناعات والآثار فى الماضى ، ولا تتعرض لقضايا المجتمع المعاصر ... فهذه دراسة تاريخية حضارية ، ومعنى ذلك أننا أدخلنا الإسلام إلى المتحف وقلنا له : هذا مكانك ولا شأن لك بالفلسفة الغربية المعاصرة ، وما ندعوا إليه فى مجتمعاتنا ، ولا بالفلسفة المادية الماركسية وما تهدف إليه ...) . أما الأخوة الذين كانوا يظنون أنها تكرار للمواد الدينية وكانوا يخشون من نتائج هذا التكرار وعواقبه

---

(١) أنظر مقدمة كتاب معالم الثقافة الإسلامية للمرحوم الدكتور عبد الكريم عثمان ط ـ٢ (١٣٩٠هـ-١٩٧١م)

السيئة في نفسية الطالب ، فحالما وضحت لهم الصورة أن المعلومات التي أخذها الطالب في سنيه الأولى كانت مجزأة ومتناسبة مع مستواه العقلي وإدراكه الفكري ... أما في الجامعة فإن المطلوب أن يواجه ما تنقله إليه المناهج المخالفة وأن يفهم عالمه المعاصر وما فيه من مذاهب وأفكار ، وأن تكون عنده رؤية إسلامية واضحة لما يرى من مشكلات وقضايا كي تهيئه لاتخاذ الموقف الصحيح دون قلق أو شك ودون عقد أو انمياع . أقول حينما وضحت أمامهم صورة المادة ، قدروا رسالتها ، وعرفوا أنها ليست تكراراً وأنها ضرورية للمرحلة الجامعية .

المرحلة الثانية : وهي المرحلة التي تبدأ بعام ٩٣–١٣٩٤ هـ الموافق ٧٣–١٩٧٤ م الجامعي ، والتي قرر فيها مجلس الجامعة في جلسته العشرين بتاريخ ٢٤–٤–٩٣ هـ بتعميم تدريس مادة الثقافة الإسلامية في جميع كليات الجامعة بحيث لا يقل عدد المحاضرات عن أربع محاضرات ، ويترك لكل كلية توزيع هذه المحاضرات على سنوات الدراسة ، وعلى ألا يتأخر تطبيق ذلك عن العام الدراسي ٩٤–٩٥ هـ الموافق ٧٤–٧٥ م بالنسبة للكليات التي لم يتم فيها تطبيق ذلك بعد . كما وافق المجلس على إنشاء قسم للثقافة الإسلامية بكلية التربية يقوم بتدريس هذه المادة .

وفي هذه المرحلة بدأ توزيع المنهج على أساس التجربة التي تمت في كلية التربية وقسم المنهج بحيث يشمل المقررات الآتية :

١ – المدخل الى الثقافة الاسلامية : ويعنى ببيان الحاجة إلى المادة وما يتميز به المثقف المسلم عن غيره ، ويعرض لأساليب الغزو الفكري والخلقي ، ويقدم نماذج لها ... وأسباب تخلف المسلمين ... وأساس التصور الإسلامي ... الخ (١) .

---

(١) وقد وضع هذا المنهج الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم وطبع كتاب المدخل إلى الثقافة الإسلامية في عام ٩٤–٧٤ م ، ثم نظر القسم في مفردات المنهج مرة ثانية على ضوء التجربة وناقش المنهج وانتهى إلى المفردات الحالية . أنظر ملحق مفردات المنهج في آخر البحث .

٢ ـ الاسلام وبناء المجتمع : وهو المقرر الثانى ، ويعرض للمصادر التى يستقى منها الإسلام ، ونظرة الإسلام للإنسان مقارنة بالنظرات الأخرى المادية و التطورية والنفسية وأسباب النظرات الأخرى فى الفكر الإنسانى ثم يعرض لمنهج الإسلام فى تكوين الأسرة وما تواجهه من قضايا ومشكلات ، ولوضع المرأة وقضاياها ... الخ (١) .

٣ ـ النظام الاقتصادى فى الاسلام (مبادؤه واسسه) : (وهو المقرر الثالث ، ويعالج فيه المذهبان المتصارعان فى الحياة الاقتصادية اليوم ، ثم يبين خصائص المذهب الاقتصادى الإسلامى ، وأنه مذهب ثالث متميز ويتبع ذلك ببيان قيم الإسلام فى الإنتاج ونظرية الإسلام العامة فى المعاملات وعقود التداول وتنظيم السوق ... الخ (٢) .

٤ ـ اسس النظام السياسى فى الاسلام : ويعنى بأهمية النظام السياسى فى الدولة من الناحيتين التاريخية والعملية ونشأة الدولة الإسلامية فى المدينة ودستور المدينة وما يقدم من مبادىء ثم دراسة نقدية للحكومة وغايتها فى الإسلام ، ثم يبين القيم الإسلامية فى المجال السياسى ويعرض لقضية الدين والدولة وللشورى والنظم المعاصرة ... الخ (٣) .

٥ ـ اتجاهات النهضة والتغير فى العالم الاسلامى : ويتكلم هذا المقرر عن اتجاه الحضارة الغربية وأسسها وفلسفتها ، والاتجاه المادى الماركسى وفلسفته ، ويبين أساليب وخصائص كل من الاتجاهين فى الواقع الاجتماعى

---

(١) وقد وضع هذا المنهج كاتب هذه السطور وطبع فى عام ٩٥هـ-٧٥ م بنفس عنوان المقرر وحدث تعديل فى المفردات وفق تجربة التدريس وما دار حولها . أنظر مفردات المنهج فى آخر البحث .

(٢) وقد وضع هذا المقرر الدكتور فتحى أحمد عبد الكريم وطبع الكتاب فى عام ١٣٩٦ـ ٧٦ م ، وقد عاون كاتب هذه السطور فى القسم الفقهى . أنظر ملحق مفردات المنهج فى آخر البحث .

(٣) وقد وضع هذا المنهج الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا وطبع تحت عنوان (فى النظام السياسى للدولة الإسلامية) عام ٩٥-٧٥م أ . نظر مفردات المنهج فى الملحق الأخير للبحث .

الإسلامى ثم يبين حركة التجديد الإسلامى فى القرون الأخيرة وما تواجهه من عقبات وما ينبغى أن تفيده من دروس . (1)

تخصص الدراسات الاسلامية فى كلية التربية :

وقد رافق ذلك التفكير فى إنشاء تخصص منفرد للدراسات الإسلامية فى كلية التربية فى عام ٩٢–٩٣ (٧٢–٧٣ م) تدرس فيه العلوم الأساسية الإسلامية ليعين فى تخريج نوع جديد من مدرسى العلوم الشرعية فى مرحلتى التعليم العام ، وأيضا ليكون رافدا يمد الدراسات العليا بالناضجين والمتفوقين .

اما المرحلة الثالثة : وهى المرحلة الحالية والتى جاءت مع تعميم نظام الساعات المعتمدة ، فقد أعطيت الثقافة الإسلامية فى الجامعة ثمانى ساعات على أن يقدم القسم ست مقررات يختار منها الطالب أربع مقررات ... وعلى ذلك أضيف مقرر جديد ألا وهو : الإسلام والعلم التجريبى . ونأمل إن شاء الله أن توضح مفرداته ويبدأ القسم فى تدريسه .

النتائج والملاحظات :

وقد كانت ثمار تدريس هذه المقررات فى الجامعة ثماراً طيبة أوجدت مناخا فكريا جعل الطلاب يبادرون إلى عرض الشبهات التى تواجههم ، ويسألون عن المصادر التى يقرأونها ، ويقترحون ندوات لقضايا جديدة يرون علاجها ، ويطلبون صحبة أساتذة المادة فى النشاط الاجتماعى فى الرحلات والمخيمات ... وقد تعدى ذلك إلى هيئة التدريس فى الجامعة للمواد التخصصية غير الإسلامية ، فطلبوا عمل دورة تثقيفية لهم فى المواد التخصصية الإسلامية ، وقد استجاب القسم لرغبتهم وقدم برنامج هذه الدورة لمجلس كلية التربية فى العام الجامعى ٩٥–٩٦ هـ (٧٥–٧٦ م) ورفع لمجلس الجامعة وأقر البرنامج ، ولكن قلة الإمكانات كانت السبب فى إرجاء تنفيذ هذه الدورة ... ثم كانت نهاية المطاف فتح الدراسات العليا فى القسم عام ٩٧–٩٨ هـ (٧٧–٧٨م)

---

(١) وقد وضع هذا المنهج على هيئة مذكرات الأستاذان الدكتور جعفر شيخ إدريس والدكتور عبد المعطى بيومى . أنظر مفردات المنهج فى الملحق الأخير .

لتكون مجالا لاكمال الطلاب الناضجين دراستهم العليا تحت إشراف القسم ووفق منهجه ونظرته .

أما المشكلات التى تواجه المادة فهى قلة نوعية الأستاذ الذى يضطلع بتدريسها والكتاب الذى يوضع لخدمتها ، وكلا الأمرين ليس سهلا ولا ميسورا بسبب ما ران على ثقافتنا المعاصرة كما أسلفنا ؛ فإن القضية فى أى مادة من المواد الأخرى فى الجامعة محاولة ، فما على الأستاذ إلا أن يمد يديه إلى أرفف المكتبة فيجمع المصادر ويستقى المعلومات ثم ينظمها ويسلكها فى فكر مترابط ... أما مادة الثقافة الإسلامية فتحتاج الجمع بين الثقافتين جمعا يتيح المقارنة والموازنة والنقد العلمى كما قدمنا والخروج برحيق إسلامى يهيء صاحبه للقدرة على استعمال الوسائل السليمة لاتخاذ موقف صحيح تجاه مشاكلنا المعاصرة .

ولكن معرفة الطريق وبداية السير فيه هما السبيل بفضل الله وعونه على قطع أشواطه ومراحله حتى نحقق الأمل ونصل إلى الغاية . إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ،،،

د . احمد محمد العسال

الرياض فى صبيحة يوم الأحد ٢١ صفر ١٣٩٨ هـ الموافق ٢٩ يناير ١٩٧٨ م

مقرر ١٠١ سلم (المدخل إلى الثقافة الإسلامية)

الباب الأول ـ مفهوم الثقافة الاسلامية :

الثقافة والعلم ـ الثقافة والحضارة ـ من هو المثقف المسلم ؟

دور الثقافة الإسلامية فى مواجهة التحديات التى تواجهها الأمة ، وفى إيجاد فكر مشترك بين أبناء الجامعة ، وفى تعميق الإحساس بالانتماء للإسلام ، وفى تهيئة الشباب لاستقبال العلوم الحديثة على أساس تصور إسلامى صحيح .

الباب الثانى ـ الغاية والوسيلة فى الاسلام :

أولا : الغاية : هداية البشرية إلى تحقيق عبادة الله وحده ، ووضع المناهج العلمية لبناء الحياة الفاضلة .

ثانياً : الوسيلة :

فى الفرد : تصحيح الإيمان بالله عز وجل تصوراً وعملا ، (ومن النقاط التى يتناولها هذا الموضوع) ـ تصحيح الإسلام للعقيدة ، تأكيده للفطرة ، وحثه العقل على النظر والتفكر ، ووضعه أسس العلاقات البشرية وفق الأخلاق الفاضلة .

فى المجتمع : إرساء الحياة الاجتماعية على أسس أخلاقية يرتبط فيها العمل بالعبادة ـ انبثاق النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من العقيدة ـ الأخذ بالاجتهاد لمواجهة الظروف المتغيرة .

الباب الثالث ـ الاسلام فى دور التطبيق :

المجتمع الإسلامى : كفاءة التطبيق فى عهد الرسول والخلفاء ـ اتساع الدولة الإسلامية وتحطيم العبودية والاستغلال (الرومان والفرس) تحرر الفرد من الشهوات والشبهات ـ قول الحق ـ التعاطف والتراحم .

الحضارة الإسلامية : تأصيل منهج التفكير العلمى بنقض التفكير الفلسفى والوثنى على أيدى الأصوليين والمحدثين والعلماء :

حصاد ذلك من الجانب العلمى : الدراسات الإسلامية – الرياضيات والعلوم التجريبية – الدراسات المقارنة لنقد الفلسفة والنحل والمذاهب.

من الجانب العمرانى : التخطيط والتنظيم – المؤسسات الاجتماعية – المستشفيات.

الباب الرابع – أسباب تخلف المسلمين :

داخلية : الاستبداد السياسى – جمود التفكير العلمى الإسلامى وظهور التقليد

خارجية : (الغزو الفكرى الغربى والصهيونى) – محاربة اللغة – تغيير نظم التعليم – التبشير – وسائل الإعلام المختلفة – المعالجات الخاطئة لموضوع المرأة وتقاليد الأسرة .

خاتمة : (سبيل النهضة) – العودة إلى الكتاب والسنة – إحياء التراث الإسلامى – فهم روح العصر ومتغيراته – بناء الأمة على أساس إسلامى .

المقرر ١٠٢ سلم (الاسلام وبناء المجتمع)

اولا : المصادر التى يستقى منها الاسلام :

القرآن : خواصه ، إعجازه ، توجيهاته ، أنواع أحكامه .

السنة النبوية : حجيتها ، منزلتها من القرآن ، الصحابة والسنة ، جهود المسلمين فى الحفاظ عليها والعلوم التى أسسوها لذلك .

الرأى .

ثانيا : الانسان بين نظرتين : النظرة الجزئية والنظرة الشاملة :

– النظرة الجزئية : أسباب وجودها فى الفكر الإنسانى ، أمثلة لهذه النظرة ، نظرية التطور ، التحليل النفسى ، التفسير الماركسى .

– النظرة الشاملة : الإنسان مخلوق متميز ، استخلافه ، تكليفه ، ثمرة هذه النظرة ونتائجها .

ثالثاً : نظام الاسلام فى تكوين الأسرة :

- أهداف الإسلام فى تكوين الأسرة .
- نظرة الإسلام إلى الدافع الجنسى ، موقف المجتمعات الأخرى من الدافع الجنسى وطريقة تلبيتها ، موقف العرب فى الجاهلية .
- المجتمع الغربى — انحرافات آباء الكنيسة ، نتائج النظرة الكنسية ، أمثلة عملية للواقع الغربى المؤلم .
- أخطار جريمة الزنـــا .
- مكانة المرأة فى الحضارات الأخرى
- المرأة فى المجتمع الغربى الحديث ، قضية المساواة ، الاختلاط ، الاستغلال الاقتصادى .
- المرأة المسلمة فى المجتمع المعاصر بين طريقين ، مقومات النهضة .
- المرأة والحجاب ، حدود الزينة .
- الزواج وقضاياه ، التعـــدد .
- دعائم الحياة الزوجية ، حقوق الأولاد .
- الميراث .
- نظام الإسلام حال انحلال الأسرة ، منهج الإسلام فى علاج مشاعر الكراهية .
- الطـــلاق .
- الإسلام والمسئولية الفردية والجماعية .
- كيف نبنى أنفسنا ومجتمعنا .

المقرر ١٠٣ سلم (الاقتصاد الاسلامى)

تمهـــــيد : المقصود بعلم الاقتصاد — حداثة العلم — تطورات الدراسات الاقتصادية — المذهبان المتصارعان فى عالم اليوم — المذهب الاقتصادى الإسلامى — مذهب ثالث — ماهية الاقتصاد الإسلامى — خصائص الاقتصاد الإسلامى — الاقتصاد الإسلامى جزء من نظام سام — الرقابة على ممارسة النشاط الاقتصادى

مقرر ١٠٤ سلم (أسس النظام السياسى فى الاسلام)

- مقدمة فى أهمية دراسة النظام السياسى فى الدولة الإسلامية من الناحيتين التاريخية والعملية ومدى أسبقية الدولة الإسلامية فى تقرير أصل خضوع الدولة للقانون .
- الحالة السياسية فى جزيرة العرب قبل الإسلام .
- القبائل البدوية والمدن أو الحواضر.
- المناصب المكية وعلاقتها بالنظام السياسى .
- الرسول صلى الله عليه وسلم فى مكة واتجاهه إلى تكوين كيان سياسي مستقل للمسلمين .
- نشأة الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة .
- دراسة دستور المدينة الذى كتب بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين أهل المدينة عند الهجرة إليها .
- نظام الحكم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .
- عهد أبى بكر وعمر.
- عهد عثمان والتطورات السياسية .
- الخلاف بين على ومعاوية والتحكيم .
- دراسة نقدية لمسألة التحكيم وتحقيق بطلان الرواية الشائعة عنها .. (موضوع الخلاف — المركز القانونى لمعاوية — الحكمان وتاريخهما وخبرتهما القضائية) .
- أهم الفرق الإسلامية السياسية (الخوارج — الشيعة — المعتزلة — جمهور المسلمين) :
- الحكومة وغايتها فى الإسلام :
- الدين والدولة فى النظرة الإسلامية (دراسة لآراء بعض المعاصرين وتفنيد نظرية الفصل بين الدين والدولة) .

- غاية الحكومة فى الدولة الإسلامية (تفصيل لواجبات الدولة التاريخية وتطبيقاتها فى العصر الحديث) .
- القيم الإسلامية فى المجال السياسى (مصدرها ومدى إلزامها) .
- الشورى ووجوبها - نظامها - دليل حجيتها - مدى الزامها للحاكم وللأمة - موضوعها بين النظم السياسية المدنية والمعاصرة .
- العدل : معناه السياسى - اتساع مدلوله - نطاقه - تميز النظرة الإسلامية إليه عن نظرة النظم السياسية المعاصرة .
- الحرية : أساسها - تطبيقاتها فى العصور الإسلامية وفى العصر الحديث ووجوب ممارستها .
- المساومة السياسية : معناها - سبق الإسلام إليها - نظرة النظم المدنية إليها.
- جواز مساءلة رئيس الدولة عن أعماله وتصرفاته السياسية - مدى وجوب الطاعة للحاكم على المحكومين .
- الدولة الإسلامية فى العصر الحديث .
- الملاءمة بين القيم السياسية والواقع المعاصر للدول الإسلامية .

مقرر ١٠٥ سلم (اتجاهات النهضة والتغيير فى العالم الاسلامى المعاصر)

تمهـــــيد : عرض تاريخى : حالة العالم العربى قبل الإسلام - النهضة فى العهد الإسلامى - التخلف فى الوقت المعاصر .

محاولات التغيير : اتجاهات لنبذ الدين تحميله مسئولية التخلف اتجاهات رفض كل غريب - اتجاهات تلفيقية بين الإسلام وغيره - الاتجاه الإسلامى .

الباب الأول : الاتجاه المــادى :

الفصل الأول : الأسس الفكرية للحضارة المادية - مناقشتها

مراجع البحث

١ ـ الإسلام فى القرن العشرين ـ عباس العقاد ـ دار الكتاب العربى ـ الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .

٢ ـ الإسلام على مفترق الطرق ـ محمد أسد ترجمة عمر فروخ ـ دار العلم للملايين ـ الطبعة السادسة .

٣ ـ الفكر الإسلامى وصلته بالاستعمار الغربى الحديث ـ محمد البهى ـ الطبعة الخامسة ـ دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٠ م .

٤ ـ الفكر الإسلامى دراسة وتقويم ـ غازى التوبة ـ الطبعة الأولى ١٩٦٩ م

٥ ـ التبشير والاستعمار ـ د. عمر فروخ والخالدى ـ الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م

٦ ـ شروط النهضة ـ مالك بن نبى ـ الطبعة الثانية ١٩٦١ م .

٧ ـ مشكلة الثقافة ـ مالك بن نبى ـ دار الفكر بيروت ١٣٩١ هـ .

٨ ـ وجهة العالم الإسلامى ـ مالك بن نبى .

٩ ـ الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ـ د. محمد محمد حسين ـ طبعة دار الإرشاد بيروت ١٩٧٠ م .

١٠ ـ حصوننا مهددة من داخلها ـ د. محمد محمد حسين ـ مكتبة المنار بالكويت ١٩٦٧ م .

١١ ـ من هنا نعلم ـ الشيخ محمد الغزالى ـ الطبعة الأولى ١٩٧٠ م .

١٢ ـ يقظة العرب ـ جورج أنطونيوس ترجمة ناصر الدين الأسد ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٦ م .

١٣ ـ تجديد الفكر العربى المعاصر ـ د. زكى نجيب محمود ـ دار الشروق ـ بيروت ١٩٧١ م .

١٤ ـ العروة الوثقى ـ جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ـ الطبعة الأولى .

١٥ ـ أباطيل وأسمار ـ د. محمود شاكر ـ مطبعة المدنى ١٩٧٢ م .

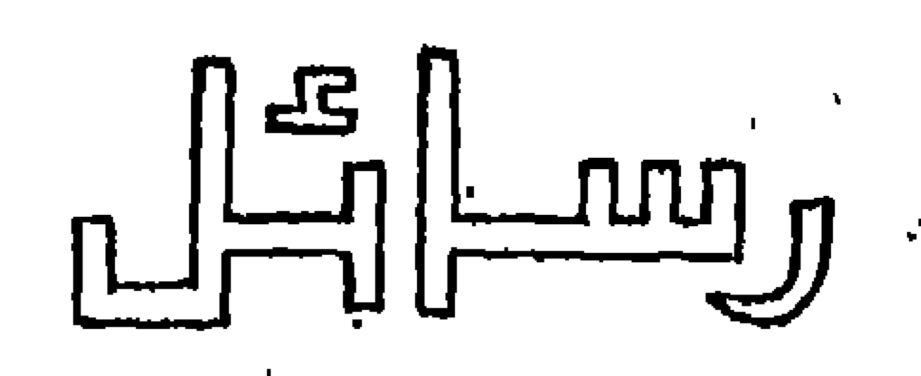
١٦ ـ الغرب والشرق الأوسط ـ د. برنارد لويس تعريب نبيل صبحى ـ طبعة بيروت ١٩٦٥ م .

١٧ ـ التجربة المرة ـ ضيف الرزاز ـ دار غندورة بيروت طبعة أولى ١٩٦٧ م .

١٨ ـ القومية والغزو الفكرى ـ محمد جلال كشك ـ دار الإرشاد ـ الطبعة الثانية ١٩٧٠ م .

١٩ ـ البحث ـ سامى الجندى ـ دار النهار بيروت ١٩٦٩ م .

٢٠ ـ الميثاق ـ جمال عبد الناصر ـ ١٩٦٢ م .



حقوق الحاكم العام

د . مصطفى كمال وصفى *

تقدم السيد الأستاذ حمزة عبد السلام لكلية الشريعة والقانون برسالة لدرجة الماجستير عنوانها « حقوق الحاكم العام فى الشريعة الإسلامية ، تمت مناقشتها فى فبراير ١٩٧٨ قبلتها اللجنة بدرجة الامتياز .

وكنت ضمن أعضاء اللجنة التى قامت بالمناقشة ، وقد قسم الباحث هذه الرسالة إلى فصلين :

الفصل الأول منهما دراسة تفصيلية للحقوق عامة ولحقوق الحاكم العام خاصة والفصل الثانى عن حقوق الحاكم العـام تفصيلا .

وقد بدأ الفصل الأول : بدراسة تمهيدية للحقوق وذلك بتعريف الحق فى كل من الدراسات القانونية والشريعة الإسلامية ، ثم تكييف الحق فى كل من الدراستين ثم مصدر الحق فيهما ، ثم المؤثرات فى مضمون حقوق الحاكم العام ، مبيناً تأثرها بطريقة تولى المنصب وتأثرها باختلاف طبيعته فى النظم المختلفة وأثر التقدم الاجتماعى فى حقوق الحاكم العام . ثم تكلم عن تجاوز الحق فى الدراسات القانونية وضمانات عدم التعسف فى استعمال حقوق الحاكم العام وحددها بأنها تحديد الحقوق بدقة ، وتحديد وسائل استعمال الحق ، ووجود رقابة شعبية والأخذ بنظام الإسلام فى الحكم . ثم تطرق إلى حماية الحق فى

(*) نائب رئيس مجلس الدولة .

الدراسات القانونية والشريعة ، ثم تعرض لحصر حقوق الحاكم العام فبين أن اختصاصاته هى : إصدار القوانين ، وقيادة الجيش ، وتنظيم الأمور ، والهياكل الاقتصادية والمالية للدولة ، وكفالة الأمن الداخلى ، وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات ، والعفو عن العقوبة ، واعتماد ممثلى الدول الأجنبية ، ومنح الرتب والنياشين وبعض الاختصاصات الدينية التى ذكرها .

وبين سلطاته بأنها : تعيين الموظفين ، والقادة ، ثم إدارة الجهاز الحكومى والإشراف على الموظفين ومتابعتهم ، ثم إنشاء المرافق العامة ثم إصدار اللوائح والقرارات ، وبين ما له من السلطات القضائية والسلطات التشريعية ، ثم تعرض للشورى وإجراء الاستفتاء العام ، ثم إعلان حالة الطوارىء أو التعبئة العامة . وأخيراً تعرض فى هذا الفصل لحقوقه المستفادة من قانون العمل .

وفى الفصل الثانى : المتعلق بالدراسة التفصيلية لبعض حقوق الحاكم العام بدأ بالكلام على مرتب الحاكم العام وما فى حكمه وذلك فى الدراسات القانونية وفى الشريعة الإسلامية ثم الكلام على حق الطاعة ، وحق النصرة ، وحق الشورى ، وحق الاستخلاف والإنابة ، ثم تكلم عن الاستقالة ، ثم حقوق الحاكم العام المستفادة من قوانين العمل والعمال فعوض فيها لحقه فى المعاش ، وحقه فى الراحة والأجازة ، وحقه فى الرعاية الصحية ، وأخيراً بين حقوق الحاكم العام فى المعاملات الدولية . . وانتهى أخيراً إلى تقديم نتائج البحث وما ارتآه من اقترحات .

* * *

وقد احتملت الرسالة — من جانبنا — ملاحظات عديدة من المفيد أن نعرضها للفائدة .

من هو الحاكم العام ؟ :

وكان أول هذه الملاحظات اعتراضنا على عبارة « الحاكم العام » فهذه العبارة لا هى مستعملة فى القانون ولا فى الشريعة الإسلامية فى المعنى المراد منها

وهو رئيس الدولة بالمصطلح القانونى أو الإمام أو الخليفة أو أمير المؤمنين فى الشريعة الإسلامية .

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ الدكتور المشرف على الرسالة أنه نظراً لتقارب الرسائل المقدمة فى موضوعها ، مما يؤدى إلى صعوبات فى تسجيل الرسائل ، فإنه تجرى المغايرة فى العناوين تفادياً لهذه الصعوبات .

القضية التى تثيرها الرسالة :

ومن المعلوم أن الرسالة يجب أن تثير قضية معينة وأن تتولى الإجابة عنها ، وأنه لا يصح أن يكون موضوع الرسالة سرداً وعرضاً لموضوع معين بالطريقة التى تقدم بها الكتب الدراسية .

وفى مثل هذا الموضوع كانت القضية التى يجب أن تدور حولها الرسالة هى أن رئيس الدولة أو الإمام تناط به سلطات أو اختصاصات معينة لإدراك غرض معين . والسلطات أو الاختصاصات تختلف فى الشريعة الإسلامية عنها فى القانون الحديث . ومادام النظام الحالى يطبق القانون الوضعى ، فمعنى ذلك أن هناك مأخذاً معيناً على هذا القانون فيما يوليه لرئيس الدولة من الحقوق أو السلطات والاختصاصات ...

وما دام البحث مقارناً بالشريعة الإسلامية فإن معنى ذلك أن الباحث وجد من المحاسن والحلول فى الشريعة الإسلامية ما يواجه هذه العيوب وهذا النقص الذى أبرزه القانون الوضعى . فإذا افتقد الباحث هذا المعنى فإنه لم يكن إذن ثمة ما يدعوه إلى تقديم هذا البحث ... وخرج الموضوع إذن عن معنى الرسالة والقضية إلى معنى السرد والعرض وهو ما لا يصلح للرسائل العلمية .

ومن هذا المنطلق كانت الخطة السابق عرضها جديرة بالتغيير من أساسها ، ولا شك أن ذلك كان يستدعى أن يبدأ البحث ببيان الظروف التى أدت إلى تحديد سلطة رئيس الدولة أو الإمام فى كل من النظامين الإسلامى والقانونى على الوجه المشهود وتكييف مركزه فى كل منهما .

ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية قد تكونت لتنفيذ أحكام الله سبحانه

وتعالى والتى تدرك فى النظام الدستورى بالسياسة الشرعية وأن الإمام من ناحية مفوض من الأمة فى سلطته وهو كذلك خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القيام بواجباته . وقد نشأت سلطة رئيس الدولة فى الإسلام من البداية على بساط من التقييد بسلطان الشريعة والخضوع لها ، وكعامل لإقرار العدل والإحسان بين الناس ، ثم تطورت الأمور بعدها نحو الاستبداد وهو ما لم يقننه الفقه ولم يعترف به لأن مصادر التشريع فى الإسلام لا تتعدى العهد النبوى .

ومن المقرر فى الإسلام أن السلطة والشعب متكاملان وذلك لأنهما متوازيان فى الاتجاه نحو تحقيق المقاصد الشرعية . ولذلك فهما معتبران سوياً من الأمة ولا يقوم بينهما علاقة الترصد والتعارض التى تقوم بين الشعب والحكومة فى القانون الوضعى .

وفى القانون الوضعى تكونت هذه السلطة عن طريق اختزال الحقوق المطلقة التى كان يدعيها الحاكم لنفسه وعناصر الاستبداد والتسلط التى كان يتمتع بها ملوك العصور الوسطى ، وإيجاد الضمانات اللازمة لعدم استبدادهم ، كالفصل بين السلطات ، وسيادة القانون ، وضمانات الحرية ، وفى ذلك تغير مركز رئيس الدولة من الصورية البحتة كما فى النظام البريطانى حيث يتولى الملك الحكم ولا يحكم إلى النظام الرياسى حيث يقوم بمسئوليات الحكم ويسأل عنها مسئولية كاملة ولدينا سابقة قريبة فى الولايات المتحدة ومساءلة الرئيس نيكسون عن وقائع ووترجيت .

وبذلك كان لون الرسالة يتغير تغيراً تاماً وخاصة تتبع الثغرات التى ينفذ منها رئيس الدولة فى العصر الحديث إلى محاولات الاستبداد والتسلط ، ومن ذلك ما يسمى بأعمال السيادة ، وهى حيز من السلطة العليا يتولاه رئيس الدولة للقيام بالتدابير السياسية ، ولا يجوز الطعن فيه أمام القضاء ، وفى جواز المطالبة بالتعويض عنه خلاف كبير ..

وهذا النوع من الحيز لم تعرفه الشريعة الإسلامية ، فيجوز الطعن فى جميع أعمال رئيس الدولة حتى ما يعرف الآن بأعمال السيادة ونذكر من ذلك

أن المسلمين كانوا قد صالحوا مدينة على أن لا يدخلوها ، ثم بدت القائد الجيش بعض الاعتبارات الحربية التى استدعت احتلاله لها ، فلجأ أهل المدينة إلى القاضى شريح ، فحكم بجلاء الجيش الإسلامى عن المدينة ، مع أن هذا العمل هو من صميم أعمال السيادة بالمفهوم الحديث ولا يجوز الطعن فى التدابير الحربية أمام القضاء فى القانون بأى حال . ومثله أيضاً أن القائد الإسلامى الشهير قتيبة بن مسلم كان قد صالح مدينة على أن لا يتمونوا منها ثم احتاج للمؤنة فامتنعوا فأزمع الاستيلاء عليها منهم لحاجة الجيش فقاضوه فى ذلك فأنصفهم القاضى .

ومن محاولات الاستبداد التى يلجأ إليها رؤساء الدول الآن تشريعات التفويض وذلك بأن يلجأوا إلى البرلمان ليستصدروا قانوناً بتفويض بعض الاختصاصات إليهم ، وكان يجدر بالرسالة أن تتعرض لهذه الطريقة ونحوها من وسائل الاستبداد التى يعهد إليها رؤساء الدول الآن وبيان حكم الشريعة الإسلامية .

وعلى أية حال فإن هذه القضية كانت حقيقة بأن تجعلنا نطوف بمسائل حيوية لنبين حكمها فى الشريعة والقانون كالفصل بين السلطات ومدى حق رئيس الدولة فى رئاسة السلطات المختلفة وأثر ذلك فى كل من الشريعة والقانون وكذا بحوث سيادة القانون فى كل من النظامين حيث تتبدى هذه السيادة بأقوى مظاهرها فى الشريعة الإسلامية مما يعطى أقوى الضمانات الفعلية التى تمنع من استبداد الإمام ، وكذلك بحوث الحرية وضماناتها فى النظامين ، وغير ذلك من المسائل التى كان يتعين إثارتها فى هذه الرسالة الهامة لتبلغ غرضها المنشود من تقويم النظام الحالى بالعودة إلى الشريعة الإسلامية .

الحقوق فى القانون الخاص والعـــام :

على أن النقد الأساسى الذى وجهته للرسالة كان هو بناءها على أساس من نظرية الحق فى القانون الخاص ، بينما يتعلق الموضوع بالقانون العام .

وكما هو معروف فإن القانون الخاص هو القانون الذى ينظم العلاقات

بين الأفراد ، كالقانون المدنى والقانون التجارى أما القانون العام فهو الذى ينظم السلطات العامة وعلاقتها بالأفراد كالقانون الدستورى والقانون الإدارى .

ومن العيوب المألوفة أن يخلط الباحثون بين أوضاع كل من القانونين مما يؤدى إلى ارتباك فى البحوث وإلى الوقوع فى صعوبات يشق الخروج منها .

وقد وقع مقدم هذه الرسالة فى هذا العيب ولولا ثراء الشريعة الإسلامية وقوتها لما أمكنه أبداً أن يسلك فيها .

وهذا الموضوع بالذات — موضوع الحقوق كان من أهم المثالب التى ألمت ببحوث القانون العام بسبب إرسائها على نظرية القانون الخاص ، كذا جنح الباحثون إلى إرساء نظرية الحقوق فى الشريعة الإسلامية على نظرية القانون الخاص فى هذا الشأن حتى استاذنا المرحوم الدكتور عبد الرزاق السنهورى باشا وقع فى ذلك فى كتابه الشهير « مصادر الحق فى الشريعة الإسلامية » فبعد فى ذلك عن التوفيق .

وقد قامت نظرية الحق فى القانون الخاص على النظر إلى الحق على أنه مصلحة يحميها القانون . وقدم لنا الباحث صاحب هذه الرسالة تعريفاً استعان فيه بما أورده عن فقيه بلجيكى اسمه دابان بأن الحق هو استئثار بقيمة معينة لشخص معين حماية له من المجتمع فى سبيل تحقيق المصلحة لهذا الشخص .

ومن الواضح أن هذا التعريف لا ينهض لبيان أوضاع القانون العـــام ، حيث يختلف الأمر تمام الاختلاف عن الدوران حول المصلحة الشخصية لصاحب الحق وحمايته من المجتمع فى استئثاره ببعض القيم استئثاراً خاصاً به :

وقد خلط الباحث بين الاختصاصات والسلطات خلطاً واضحاً بسبب إرسائه بحثه على أساس من القانون الخاص ، وإنما ننظر — نحن رجال القانون العام — إلى الاختصاصات على أنها أهلية الشخص الاعتبارى العام ، وأن السلطات هى المكنات أو القدرات التى يستعملها الموظف المختص نتيجة لهذا الاختصاص . فالاختصاصات هى للشخص الاعتبارى وليست للموظف ، والسلطات هى استعمال الموظف لهذه الاختصاصات ، ومن الواضح من عرض خطته فى الفصل الأول والتى أوضحناها أن الحاجز بين الاختصاصات

والسلطات غير واضح ، فذكر من اختصاصاته ما يعتبر من قبيل السلطات وذكر من سلطاته ما يعتبر من قبيل الاختصاصات ، وذلك بسبب أن الأمرين حقيقة واحدة ، ولكنهما عبارة عن أهلية للشخص المعنوى — وهذه هى الاختصاصات ، وعن استعمال الموظف لهذه الأهلية . وليست هذه أو تلك حقوقاً خاصة لرئيس الدولة فهى ليست حقوقاً ذاتية « droits subjectifs » وإنما هى حقوق موضوعية « droits objectifs » للشخص القانونى العام الذى يقوم عليه رئيس الدولة .

وكذلك نلمس تخبط الباحث بين مختلف الحقوق على وجه غير متسق بسبب عدم قيام الرسالة على أساسها الصحيح .

والواقع أن نظرية الحقوق فى القانون العام تقوم على أساس يختلف كل الاختلاف عن الأساس الذى تقوم عليه هذه النظرية فى القانون الخاص .

ففى القانون العام يستبدل النظر إلى المراكز القانونية بدلا من الحقوق .

والمراكز القانونية هى أوضاع ذات آثار قانونية .

وهذه الأوضاع تنشأ عن أى صفة من الصفات يقرر لها القانون أثراً من الآثار .

فالفرد مثلا يوصف بأنه إنسان وهذا الوصف له آثار قانونية هو ما نسميه حقوق الإنسان ، وبذلك يكون له مركز قانونى هو مركز الإنسان ، وله هذه الآثار التى ذكرناها وهو فى الوقت نفسه يوصف بأنه منتم إلى دولة معينة ككونه مصرى ، أو كويتى أو غير ذلك وهذا الوصف يعطيه مركزاً قانونياً هو الجنسية ويرتب عليه القانون آثاراً معينة يتكون منها هذا المركز ، وهكذا بالنسبة لوصفه كذكر أو أنثى متزوج أو أعزب أب أو قريب ، أهل أو غير أهل ، عامل أو مفصول أو تاجر ، وهكذا الشأن بالنسبة لحرياته وحقوقه كمالك أو مستأجر أو نحو ذلك .

والمراكز القانونية على نوعين بالنسبة لسند إنشائها ، أحدها : المراكز القانونية العامة أو التنظيمية أو الموضوعية وهى التى تنشأ عن القواعد التنظيمية

إما مباشرة أو عن طريق أداة من الأدوات كالقرار الإدارى . والثانية المراكز القانونية الخاصة أو الذاتية وهى التى تنشأ عن سند ذاتى وهو العقد أو الواقعة القانونية أو الحكم القضائى الصادر فى منازعة ذاتية (منشؤها العقد أو الواقعة) (ويتصف النوع الأول وهو المركز القانونى العام أو التنظيمى أو الموضوعى بصفات السند الذى أنشأه ، فهو — مثل القاعدة التنظيمية — فى إتصافه بأنه عام أى فى مواجهة الكافة أو أنه على وجه المساواة بين جميع المعاملين بهذه القاعدة وأنه لا يعتصم عن التعديل ، فلا يكسب صاحبه حقاً يمنع من تعديل هذا المركز ، أما السند الذاتى فهو نسبى بين الطرفين ويختلف من حالة إلى أخرى ويؤدى إلى اكتساب الحقوق فيعتصم من التعديل اللاحق .

ولما كان المركز القانونى لرئيس الدولة هو من المراكز القانونية العامة أو التنظيمية أو الموضوعية ، فإنه يتصف بما تقدم .

والآثار التى تترتب على المراكز القانونية العامة أو التنظيمية أو الموضوعية ثلاثة أنواع : مزايا ، وتكاليف ، وحقوق ذاتية . فالمزايا هى التى تؤدى إلى إنشاء الحقوق عند تكامل شرائطها ، كحق الموظف فى الترقية عند حلول الدور وحسن التقارير وهى فى ذاتها تعطيه الحق فى الطعن عند المساس بها قبل نشوء الحق ، فإذا كان يجوز ترقية الموظف بعد أربع سنوات ، ثم تعدل ذلك فصارت المدة ست سنوات فإنه يجوز للموظف الطعن فى اللائحة أو القرار التنظيمى الذى زاد هذه المدة ولو أنه لم يحل عليه الدور بعد . وكذا إذا كان متمتعاً بالعلاج المجانى ثم صدرت لائحة تمنع هذه المزية فإنه يكون له الطعن ولو أنه ليس مريضاً .

وإلى جانب هذه المزايا فإن المركز القانونى يضع على عاتق صاحبه واجبات وتكاليف معينة ، كواجبات الوظيفة التى يلزمها الموظف العام والعامل . وأخيراً فإن المركز القانونى يعطى صاحبه حقوقاً ذاتية هى الاستحقاق المالى الذى يدخل ذمته فعلا بسبب استكمال الحق لشرائطه ، وذلك كحق الموظف الذى قام بعمله فعلا فى الراتب المقرر لعمله ، وهو قبل قيامه بعمله يكون هذا العنصر مزية فقط وليس حقاً ذاتياً .

ومن المراكز القانونية ما يغلب عليه عنصر المزايا كبعض العضويات فخرية والمناصب ذات الرتب ونحو ذلك ومنها ما يغلب عليه عنصر التكليف كمركز المجند أو الممول (دافع الضرائب) ومنها ما يغلب عليه عنصر الحق ذاتى والاستحقاق كالمراكز القانونية للمستأجرين ونحوهم من المتعاقدين .

وعلى مدار هذا الفهم كان من السهل أن تستقيم طوائف الاختصاصات السلطات والحقوق الذاتية التى حشدها المؤلف فى رسالته مع التمييز بين ا هو خاص بالشخص القانونى العام — أى الدولة — وهو الاختصاصات السلطات التى يتولاها رئيس الدولة كمعبر عن إرادتها ، وبين الآثار المترتبة على مركزه القانونى العام ، وفى ضوء تكييف المركز القانونى لرئيس الدولة ، كل من الشريعة الإسلامية والقانون .

تقدير عـــام :

فهذه ملاحظاتنا العامة على هذه الرسالة ...

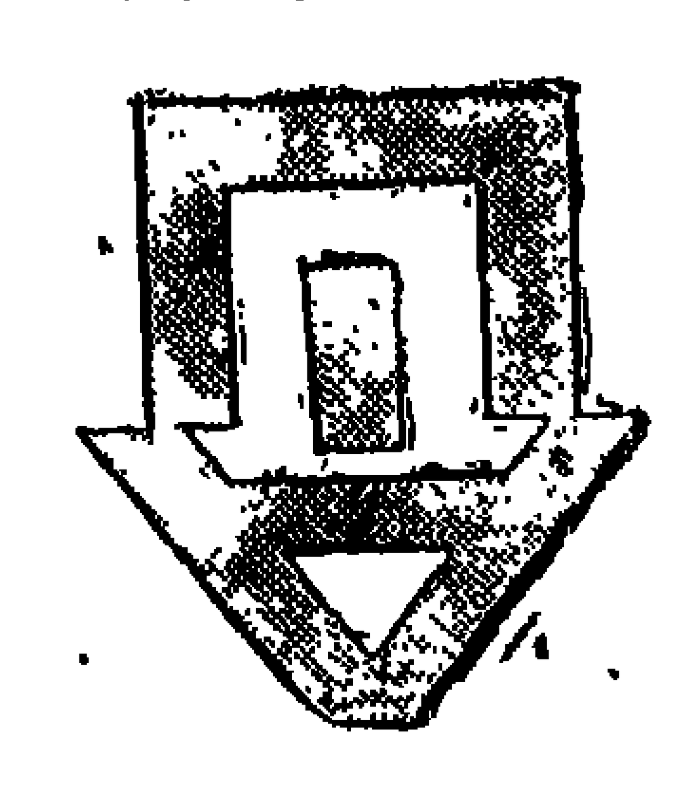
ومن الملاحظ أن النقد الذى وجهناه إلى صميم الرسالة لم يكن ليسمح إعطائها درجة الامتياز ، مما قد يثير التساؤل ...

ولكن الظروف هى التى تؤدى إلى السخاء فى التقدير .

فالواقع أن علم النظم الإسلامية برمته ... وهو علم حديث ليس له جذور اسية فى كتب التراث ، وما زالت المؤلفات الحديثة التى صدرت فيه تحبو تعمر بالخلاف الشديد ...

ولذلك فالطالب الذى يقدم على الكتابة فى هذا العلم جدير بالتشجيع الاحتضان ، لأنه يبذل جهداً جباراً فى هذه المـــادة ...

ونحن فى الواقع لا نطالب المتقدم ببحث أن يكون فى مستوى ممتحنيه إنما ننظر إلى مستواه كأحد الطلبة .. وهذا يؤدى إلى تقدير ظروفه فى العلم التحصيل ، وما أظهره من جهد فى تكوين بحثه . وفى الحالة المعروضة فإن لطلبة عندنا لا يدرسون سوى نظرية الحقوق فى القانون الخاص ، ولا يعرفون شيئاً عن الكلام الذى سقناه عن المراكز القانونية ولذلك فهم ينشئون على هذا الفهم المعوج للقانون العام جبراً عنهم ومن التعنت أن نحاسبهم على ما لم يعرفوه ، وما لا يمكنهم إدراكه إلا بعد ارتياد الكتب الأجنبية والتكوين لقانونى الكافى الذى لا يأتى إلا فى نهاية العمر .



شركة أرينكو ــ المستثمرون العرب

شركة مساهمة سويسرية

مازال بامكان الراغبين فى المساهمة فى الشركة الاتصال بمكتب تمثيل الشرق الاوسط :

د • جمال الدين عطية المحامى ٢١ شارع عماد الدين ــ القاهرة

من اهم مشروعات الشركة :

شركة الاستثمارات العامة ــ القاهرة

البنك الاسلامى الدولى ــ لوكسمبورج

مجمع المستشارين ــ القاهرة

بل المسلمون يسار ويمين

د . محمد رضا محرم (*)

على صفحات العدد الافتتاحى من مجلة المسلم المعاصر تفجرت قضية اليسار الإسلامى . وقد أثار القضية الكاتب الكبير الأستاذ فتحي عثمان حين تمنى لهذه المجلة أن تعبر عن هذا اليسار . وقد تبادل سيادته وآخرون من كتاب المجلة على امتداد الأعداد الثلاثة الأولى حواراً حول تعريف المسلم اليسارى ، وحول إمكانية أن يكون المسلم يسارياً ، وحول صحة استخدام مثل هذه المصطلحات المحدثة لتقسيم القوى والجماعات والأفكار فى المجال الإسلامى .

وتكتسب قضية اليسار الإسلامى تلك كثيراً من الأهمية والخطورة ، كما أنها تستحق المزيد من الدراسة والفحص والتحليل ، وذلك لاعتبارات عديدة لعل فى مقدمتها ما يلى :

(١) اتساع مساحة التأثير اليسارى فى العالم المعاصر سواء على المستوى الفكرى أو المستوى التنظيمى . ولن يكون الإنسان مبالغاً إذ يؤكد أن البشرية تعيش الآن عقوداً من حياتها صبغتها الأساسية يسارية . وما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليسارى على اعتبار أنه حقيقة قائمة يستحيل غض الطرف عنها ،

(*) أستاذ مساعد - كلية الهندسة - جامعة الأزهر .

أو الهروب منها ، أو معاقرة العداء غير المبرر لها . كما أنها ترتب تأثيراً حتمياً وتأثراً بين الفكر الديني الإسلامي وبين هذا الفكر اليساري بكافة مدارسه واتجاهاته . وما دام تبادل التأثير هذا وارداً فإن (أسلمة » الفكر اليساري المعاصر قد تكون إحدى نتائجه الطبيعية ، كما أنه يرد في المقابل إمكان تطعيم الفكر الإسلامي بالمعطيات وبالمناهج الفكرية اليسارية . ولعل في كثرة الكتابات عن العدالة الاجتماعية في الإسلام في العقود الأخيرة مؤشراً على صحة ما أذهب إليه . ذلك أنه رغم وجود العناصر والشواهد والنصوص التي تؤكد أصالة وقدم فكرة العدالة الاجتماعية في الإسلام إلا أن التركيز عليها ، والإبراز المعاصر لمضمونها ، والصياغة المحدثة لها ، كلها أمور ما كانت لتجد سبيلا إلى الظهور لولا التفاعلات التي حدثت بين المعطيات الإسلامية الأصيلة وبين المعطيات اليسارية المعاصرة التي تغلب عليها الصبغة الاشتراكية .

وإذا كان التفاعل الفكري والتعامل التنظيمي مع اليسار محتما بحكم الواقع المعاصر الذي نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتي المسلم واليساري تصبح ظاهرة طبيعية ، بل وتصبح ضرورة لابد منها حتى لا تصيبه حالة فصام حضاري نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية التي يعتز بها وبين إدراكه اليومي لسلامة المعطيات اليسارية ومقدرتها على إخراجه من المأزق الاجتماعي — الاقتصادي — الذي يتردى فيه مما قد يضطره إلى التورط في الاختيار المريض بين انتمائه الديني وبين انتمائه السياسي .

(٢) إن سيادة التنظيم اليساري ، بكافة تجاربه ومدارسه وتوجهاته ، في بقاع كثيرة ومتنامية في العالم إنما يدل على توفر عناصر قوة ذاتية فيه ، كما يدل أيضاً على توفر ظروف موضوعية (اجتماعية واقتصادية وسياسية) تضمن له النجاح في دنيا الواقع ، وترتب له الامتداد في زحم المستقبل ، وتوفر له القبول من كل الذين يعانون ويرون فيه حل مشكلاتهم أو تخفيف عنائهم : وبالطبع فإن انحسار التنظيم اليميني — مقابل المد اليساري — في المجتمعات المعاصرة لهو دليل على فشل الرؤية اليمينية في إدراك الواقع والتعامل معه والتجاوب مع التغييرات التي تلحق به . فإذا كنا مخلصين في البحث عن

دون أكثر فاعلية للفكر الإسلامى وللحركة الإسلامية فى المجتمع المعاصر فإن علينا أن نسلم بهذه الحقائق أولا . فإذا سلمنا بها فإن من واجبنا أن نتجاوز بأدائنا مستوى إجراء المقارنات العبثية بين اليمين وبين اليسار ، أوتوزيع الاتهامات الديماجوجية على أى منهما أو عليهما كليهما ، وأن نكثف جهودنا لاكتشاف عناصر القوة أو الضعف فى هذه التجارب والنظم والأفكار المعاصرة لنستفيد بها فى صياغة رؤانا الإسلامية لمشكلات عالمنا ومجتمعنا بحيث تجمع هذه الرؤى بين التمسك المستنير بقيمنا الإسلامية الأصيلة وبين الاستفادة الواعية من معطيات العصر الخصبة . وحتى تتحقق تلك الفاعلية المرجوة ، وتتشكل تلك الرؤى المأمولة ، وتتم تلك الاستفادة الواعية ، فإن الحساسية المفرطة التى نحملها لأغلب — إن لم يكن لكل — التجارب المعاصرة ، خاصة اليسارى منها ، يجب أن يسقط .

(٣) فى ساحة الفكر الإسلامى يكاد يسود تسليم — صريح أو ضمنى — بأن المصالحة قائمة بين الإسلام وبين اليمين السياسى . وقد يكون مرد ذلك الانطباع إلى حالات الغزل والتعاطف التى يسجلها كثيرون على بعض الأقلام التى تكتب باسم الدين ، وكذلك على بعض الحركات الإسلامية ذات الصوت العالى ، حين تتعامل مع الفكر الرأسمالى ، حيث يصل الأمر إلى حد التطويع الصريح للفكرة الإسلامية بقصد إخضاعها للمعطيات الفكرية اليمينية . وقد يكون مرده أيضاً إلى متون التوقير والتقدير التى يسودها البعض الآخر فى حق نظم حكم يمينية قائمة فى العالم الإسلامى . بل وتصويرهم بعض هذه النظم على غير ما هى عليه فى الحقيقة ، والزعم بأنها تجسيد للحكم الإسلامى الصحيح . ومثل هذا الارتباط المزيف بين الإسلام وبين اليمين السياسى يؤثر بغير شك على التعامل الإسلامى السوى مع اليسار السياسى . ذلك لأن الاستقطاب اليمينى للكثرة من الأفكار التى تنطق باسم الإسلام يضيق من هامش التعامل مع الفكر اليسارى أو مع النظم اليسارية ، كما أنه يقيم صرحاً من الإرهاب النفسى فى وجه الذين يفكرون فى السعى لإنهاء مثل هذا الاستقطاب المرضى ، أو حتى تعديل ذلك الجنوح المفتعل .

(٤) تتبعثر فى ساحات الفكر العربى (والإسلامى) أوهام كثيرة وأغلاط تتعلق باليسار وبالفكر اليسارى. وتختلط فى تلك الساحات أمور كثيرة تتعلق بهذا اليسار. ولعل فى مقدمة هذه الأوهام عدم التميز بين اليسار كتيار سياسى عام وبين الماركسية كأيديولوجية خاصة. ومنها أيضاً عدم التفرقة بين ما هو علمى فى الفكر السياسى ويعبر عن خبرة صحيحة بالمجتمع الحديث وبين ما هو نتيجة تاريخية خاصة ترتبت على صراع طويل خاضه الغرب ضد سيطرة الكنيسة مما شكل موقفاً خاطئاً للفلسفات الغربية بصفة عامة يسارية كانت أو يمينية — من الدين. ومنها عدم الإدراك بأن أيديولوجيات القرن التاسع عشر التى تنتسب إلى اليسار قد لحقتها فى النصف الثانى من القرن العشرين تغييرات أساسية توشك أن تذهب بالكثير من ملامحها التقليدية مما يجعل البعض فى عالمنا العربى (الإسلامى) لا يزال يقف فى تناوله لهذه الفلسفات والأيديولوجيات عند مشارف القرن التاسع عشر أو عند بدايات القرن العشرين على أحسن تقدير ... ومنها أيضاً رفع البعض منا هذه الأيديولوجيات السياسية إلى مرتبة العقائد الدينية، مع أن الذين أبدعوها، والذين يعيشون على أساس منها أيضاً، ينكرون هذا بل ويدينونه، وقد يدخلون عليها بين الحين والحين، وكلما دعت ضرورات الحياة، من التغييرات ما يمس جوهرها ويغير من صفاتها الأساسية، كما أنهم لا يترددون فى ممارسة عمليات الانتقاء — بما يترتب عليها من قبول أو رفض — مع هذه الأيديولوجيات التى تفتقد من وجهة نظرهم إلى الحصانة أو القداسة التى يتوهمها الآخرون.

وبسبب العوامل الأربعة السالفة الذكر فإن إثارة مسألة اليسار الإسلامى تبدو شائكة بقدر ما هى ضرورية. ومن هنا فإنها كما قلت من قبل تتميز بالأهمية وبالخطورة فى نفس الوقت.

وربما لأن القضية على هذا القدر من الأهمية والخطورة فقد دعا السيد الدكتور رئيس التحرير فى تقدمه للعدد العاشر من مجلة المسلم المعاصر إلى ضرورة استكمال الحوار حولها، كما نبه سيادته إلى أن أغلب الجهد الذى ظهر

فى الأعداد الأولى للمجلة قد انصرف إلى تحديد وتعريف المصطلح دون تناول المضمون .

واستجابة لدعوة الدكتور رئيس التحرير تقدمت بدراسة تتعلق بهذا الأمر حظيت بالنشر فى العدد الثانى عشر من المجلة تحت عنوان « المسلمون وحق الانتماء السياسى » . وقد أملت من وراء دراستى تلك أن أتقدم بالحوار خطوة إلى الأمام . كما هدفت إلى محاولة تقويم اعوجاج قد يبدو حين تصاغ القضية على اعتبار أنها قضية اليسار الإسلامى فقط . أما عن الأمل فى تقدم الحوار فقد تمثل فى طرح قضية الانتماء السياسى للمسلم بصفة عامة . والبحث فى حريته فى اختيار مثل هذا الانتماء . ذلك لأننا إذا أثبتنا هذا الحق للإنسان المسلم فلن تكون يساريته موضع تساؤل أو تشكيك أو جدال . أما الاعوجاج الذى قصدت تقويمه فإنه قد ينشأ أو يترسخ فى بعض الأذهان بمفهوم المخالفة . فما دامت قضية اليسار الإسلامى موضع تساؤل بينما قضية اليمين الإسلامى تحظى بالسكوت فإن ذلك قد يحمل على الظن بأن الإسلام يبارك اليمين ويمانع فى القبول باليسار . وحتى نتجاوز هذا الطرح المنحاز للقضية ، وحتى يبرأ الحوار من شبهة المصادرة المسبقة على إمكانية تعامل الإسلام مع تيار سياسى بعينه ، كان فى تقديم مسألة الانتماء السياسى للمسلم عودة إلى الأصول التى يترتب على إثباتها إمكانية التعامل المحايد مع الفروع .

وفى العدد الرابع عشر من المجلة عقب الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى كمال وصفى على الدراسة المذكورة وتحت ذات العنوان . ورغم تباين فى التصورات والمواقف لا يزال قائماً بينى وبين الدكتور وصفى إلا أننى أسجل سابقاً احترامى لسيادته . كما أثبت تقديرى للدقة التى صاغ بها رده ، والإخلاص الذى عرض به أفكاره ، والموضوعية التى غلف بها آراءه ، سواء فى مواطن الاتفاق أو فى مواطن الاختلاف . بل إننى لأزعم أن التزام جميع من يشاركون فى تداول هذه القضية الشائكة مثل هذه المستويات الراقية من الدقة والإخلاص والموضوعية كفيل أن يصل بنا إلى الإدراك المنصف لكافة عناصرها ، إن لم يصل بنا إلى الاتفاق العلمى والعملى حول هذه العناصر .

اتخذ الدكتور مصطفى كمال وصفى من تفهم معانى الحق والحرية فى الإسلام مدخلا لتناول قضية الانتماء السياسى للمسلم ، وإثبات حقه فى مثل هذا الانتماء ، وبيان الحرية المكفولة له فى هذا الصدد . وقد انتهى سيادته إلى القول بالآتى :

« ولذلك فإن الحق فى الإسلام تكليف وليس مصلحة شخصية كما هو الحال فى الفكر القانونى الحديث » .

« ويؤدى بنا هذا القول إلى أن حق الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إن شاء أتاها أو لم يأتها » .

« وهذه النتيجة بذاتها نصل إليها إذا نظرنا إلى الانتماء السياسى على أنه حرية » .

ثم ينتقل سيادته إلى تحليل مصطلح الحرية فى الفهم الإسلامى ويؤكد ثانية : « ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى — وغيرها من الحريات — تكليف وواجب لإدراك المصالح التى يعتبرها الشرع » .

وإثبات هذه الحقائق فى شأن الانتماء السياسى للمسلم يمثل تقدماً بالحوار خطوة — بل خطوات — إلى الأمام !.. وهو الأمر الذى أتفق فى شأنه تماماً مع الأستاذ الجليل الدكتور وصفى .

غير أن هذا الاتفاق الأولى أو المبدئى بينى وبين سيادته يجب أن لا يشغلنا عن التحفظات والتخوفات التى أوردها فى ثنايا مقاله فيما بعد ، والتى ضيق فيها من حق المسلم وحريته فى ممارسة انتمائه السياسى . بل إننى أزعم — وأرجو أن أكون قد أحسنت الفهم — أن الدكتور كمال وصفى قد عاد وأنكر على الإنسان المسلم حقه فى الانتماء السياسى ، كما صادر حريته فى هذا السبيل مصادرة تامة . فهو بعد تبيان يقدمه ليثبت فيه أن كل مذهب سياسى يقوم على عقيدة ، ويحلل فيه الفلسفات العامة التى يقوم على أساس منها كل من

النظام الديمقراطى الحر (الرأسمالى) ،والنظام الاشتراكى ، والنظام الإسلامى ينتهى إلى القول :

« ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاثة فى وقت واحد ، وبالتالى يستحيل أن يصير مسلماً يسارياً أو يمينياً أو وسطا » .

بل إنه يختم مقاله مخوفاً من ممارسة ذلك الحق الذى أثبته فى صدر مقاله فيقول : « والخلاصة أن القول بالمسلم اليمينى والمسلم اليسارى يؤدى إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة فى العقيدة وإلى خلافات جوهرية فى التطبيق تهدد أصول الإسلام » .

وأصرف النظر مؤقتاً عن المساواة التى يفترضها الدكتور وصفى بين النظم السياسية وبين العقائد الدينية ، وتصويره أيا منهما بديلا للآخر ، مما يترتب عليه استحالة الجمع بينهما أو الأخذ عن كليهما ، وهو الأمر الذى سوف أعرض له بشىء من التفصيل فيما بعد . ولكننى أثبت هنا واحدة من الظواهر الأساسية التى تحول بين التصورات الإسلامية الصحيحة وبين معايشة الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه . وتتمثل تلك الظاهرة فى العجز عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع . فنحن فى أحيان كثيرة لا نختلف حول تقرير الحقوق وإثبات الحريات على مستوى القول ، ولكننا نبدو وكأن الاتفاق بيننا مستحيلا على مستوى الفعل حين نحاول ممارسة هذه الحقوق أو عيش هذه الحريات . وأنا أزعم — وأرجو أن يتسع صدر الأستاذ الجليل لبعض قولى — أن فى هذه الظاهرة السلبية مايفسر تراجع الدكتور كمال وصفى فى مؤخرة مقاله عما أثبته فى مقدمته . فحق الانتماء السياسى للمسلم هو على المستوى النظرى واجب وتكليف ، ولكنه على مستوى الممارسة خطر يهدد العقيدة ويهدد المجتمع أيضاً .

وقد يكون فى خبرتنا السلبية بصراع الفرق فى القرون الأولى من حياة الإسلام ما يثير التخوف لدى البعض من احتمال تكرار تلك التجارب المريرة . ولكن مثل هذا التخوف يقوم ولاشك على غير أساس . ذلك أن أى مجتمع

معاصر يقوم على تعدد الرؤى فى داخله ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو حتى دينية . والمجتمعات المعاصرة التى تسيطر فيها الرؤية الواحدة وتستبد إنما هى مجتمعات معيبة حضارياً كما أنها مدانة بمقاييس العصر . وبالتالى فإن تعدد الفرق (فى صورة أحزاب عصرية) فى المجتمع المعاصر لا يجب أن يكون مثار خوف وإنما هو على النقيض من ذلك مبعث اطمئنان .

أما فى المنظور التاريخى فإنه من الخطأ افتراض أن أساليب التعامل القديمة بين الفرق فى القرون الأولى للهجرة قابلة للتكرار فى مجتمع معاصر . ذلك لأن أساليب التعامل السائدة فى عصر ما إنما هى تعبير عن علاقات القوى المتواجدة على مسرح العمل العام فى المجتمع ، كما أنها تتوافق عادة مع الظروف الحضارية الحاكمة فى ذلك المجتمع . وهى بالإضافة إلى ذلك كله تتواءم مع طبيعة القوى المشاركة فى الصراع . ففى مقدمة الأمور المميزة للمجتمع الإسلامى أثناء الفتنة الكبرى وفى أعقابها كان استبدال القتال بين الفرق بالحوار بينها . وقد استغرق ذلك الصراع المرير أزمنة طويلة . وذلك اللجوء إلى العنف فى التعامل بين الفرق إنما يرجع فى الغالب إلى سببين رئيسيين .

أما السبب الأول فيتمثل فى كون الفرق الفاعلة فى ذلك الصراع المرير قد ولدت أساساً فى ميادين القتال ، خاصة فى السنوات التى أعقبت مقتل ذى النورين عثمان بن عفان . فالأمر من بعده لم يستقر لعلى بن أبى طالب ، فكان الخلاف والقتال بينه كرم الله وجهه وبين حملة قميص عثمان . وفى ميدان القتال ، وفى موقعة صفين على وجه التحديد ، كان مولد الخوارج أشد الفرق الإسلامية عوداً ، وأقبلها على الحرب ، وأقواها فى الدفاع عما تعتقد أنه الحق . وهى فرقة كانت سريعة اللجوء إلى السلاح ، متطرفة فى تصورها للأمور السياسية التى جدت فى المجتمع الإسلامى فى ذلك الحين . وبعد أن استقر الأمر لمعاوية وليزيد من بعده تمخضت الحروب التى خاضها ضد على وأولاده من بعده عن الشيعة كفرقة مناوئة قوية أخرى يتراوح نضالها بين العمل السرى الرافض والعمل العسكرى الصريح ، مروراً بالعطاء الفكرى

والاجتهاد الفقهي . وهكذا فقد كانت أكثر الفرق الإسلامية قوة فى ذلك الوقت أقرب بحكم نشأتها إلى ممارسة العمل العسكرى منها إلى ممارسة العمل السياسى أو الفكرى السلمى .

وأما السبب الثانى وراء استبدال الفرق الإسلامية القتال بالحوار فقد كان متمثلا فى الطبيعة الاستبدادية للسلطة القائمة على أمور المسلمين وقتئذ والممثلة فى الزعامات الأموية ومن بعدها العباسية . فقد كان ظلم الحكام والولاة فى أحيان كثيرة شديد الوطأة . وكانت مطاردة الخصوم والاعتداء عليهم ، والتصفيات الجسدية لهم من الأساليب الشائعة وقتئذ . وقد كرس التحول بالخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض كل هذه الممارسات السلبية والخاطئة ، ولم يجد الذين لا يرضون بهذا الانتكاس الذى أصاب الحياة السياسية فى المجتمع الإسلامى أمامهم من سبيل غير مقابلة القوة بالقوة ، ومواجهة العنف بالعنف ، ومصادمة التحدى بالتحدى ، وهو ما يقتضيه النضال وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو المبدأ الذى أخذت به معظم فرق المعارضة فسلت السيوف لدفع المنكر وإقرار الحق .

ولأن المقام لايتسع هنا فإننى أكتفى بالتوقف أمام قضيتين عرضتا للمجتمع الإسلامى فى عصر تكوين الفرق ، عسى أن يكون فى استعراضهما مزيد من الإيضاح لما ذهبت إليه .

أما القضية الأولى فقد نشأت عن محاولة معاوية أن يأخذ البيعة غصباً لابنه يزيد الذى وصف الحسين بن على محاولة تنصيبه خليفة بأنها إفك وزور ووصف يزيداً نفسه بأنه شارب خمر ومشتر لهو ، ولكن معاوية وقد قاومت المدينة ، وكبار الصحابة فى المقدمة ، محاولته لاغتصاب الخلافة لإبنه بعد أن اغتصبها لنفسه أمر من حرسه وشرطته قوماً أن يحضروا النفر الذين أبوا البيعة وهم الحسين بن على ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الرحمن بن أبى بكر ، وأوصاهم معاوية فقال : إنى خارج العشية إلى أهل الشام فأخبرهم أن هؤلاء النفر قد بايعوا وسلموا ، فإن تكلم أحد منهم

بكلام يصدقني أو يكذبني فيه ، فلا ينقضي كلامه حتى يطير رأسه[1] ؛ وأخبر معاوية المعارضين بما عزم عليه ، وخرج بهم إلى أهل الشام الذين قدموا فى ركابه حتى يشهدوا بيعة المدينة له ويسلمونه بيعتهم مطمئنين ، ونفذ خطته ، وأعلن ما أعلن ، وحصل على الصمت المجبر من المعارضين ، واستخدمه ظلماً لتأكيد البيعة ليزيد . وكان طبيعياً أن نجد الخليفة الذى يلجأ إلى هذه الوسائل الظالمة مقاومة تتناسب مع ظلمه ، وتصلح لمواجهة كيده . لذلك فإنه لم يكن غريباً أن كل هؤلاء الذين أكرهوا على البيعة اتخذوا مواقف العنف والرفض من الخلافة الأموية ، وكان فى مقدمة هؤلاء عبد الله بن الزبير والحسين بن على رضى الله عنهما .

أما القضية الثانية فتتعلق بالمرجئة . والمرجئة إحدى الفرق التى تمخض عنها الصراع السياسى الذى دار بين على ومعاوية . وقد اتخذت هذه الفرقة التبرير والحياد وسائل للعمل ، واعتزلت الفرق المقاتلة . وأرجأت الحكم على المتصارعين إلى يوم القيامة . هذه الفرقة وقد رأت ظلم بنى أمية يتفاقم ، وعسفهم يطول ، حاولت فى فترة لاحقة أن تشارك بالرأى وبالقول فى إصلاح حال المجتمع . ورغم أن هذه الفرقة اختارت أن تحايد فى القتال فإنها لم تسلم من القتل والتنكيل ، ذلك لأن عدم مشايعتهم للسلطة الأموية الحاكمة كانت تحسب عليهم لا لهم . وبالتالى فقد أسرف عمال بنى أمية فى تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم . ولعل أقصى هؤلاء الولاة كان خالد بن عبد الله القسرى والى العراق الذى سفك الكثير من دماء المرجئة وتعقب فلولهم ، ويقال أنه ذبح بيده الجعد بن درهم أحد أعلامهم صبيحة عيد الأضحى كما تذبح الخراف[2] . وقد كانت النتيجة الطبيعية والحتمية لكل هذا العسف الأموى أن ينتقل المرجئة من التبرير القولى والعمل السياسى السلمى إلى الثورة والعمل العنيف العسكرى ، وأن يتحولوا من حملة أفكار إلى حملة

(١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (١٩٦٧) ، الجزء الأول ، ص ١٦٣ .

(٢) د. محمود إسماعيل ، الحركات السرية فى الإسلام ، دار القلم ، بيروت ، (١٩٧٣) ، ص ٣٠ ، نقلا عن الدمشقى فى تاريخ الجهمية والمعتزلة .

سلاح ، وأن يضيفوا إلى الأجنحة العسكرية المناوئة للخلافة الظالمة جناحاً جديداً إن استطاع جاهر برفع السلاح ، وإن لم يستطع لجأ إلى العمل السرى حتى تحين الفرصة المناسبة للانقضاض العلنى على نظام الحكم .

خلاصة القول إذن أن تجربة تكوين الفرق فى العصور الإسلامية القديمة بكل سلبياتها وإيجابياتها غير قابلة للتكرار ، لأنها كانت رهناً بالظروف التاريخية والحضارية التى نشأت فيها ، وبالتالى فإن التخويف بها أو التخوف منها ليسا بمقبولين كدليل ضد التعدد الفكرى أو التنوع السياسى فى مجتمعات المسلمين المعاصرة .

تعدد الفرق وحرية الانتماء السياسى للمسلمين

فى محاولة لإثبات حق الانتماء السياسى للمسلم المعاصر ، وتأكيد حريته فى اختيار وتشكيل هذا الانتماء ، قدمت فى دراستى سالفة الذكر حجتين ، أولاهما تاريخية تتعلق بتعدد الفرق السياسية التى عرفت فى التاريخ الإسلامى القديم ، وثانيتهما فقهية تقوم على أساس من الاجتهاد والشورى كوسائل معتمدة إسلامياً للتعبير عن المخالفة فى الرأى ، والتفاوت فى الفهم ، والمشاركة بين الأطراف المتعددة فى اتخاذ القرار الأصوب .

ولكن الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى يرفض اعتماد الحجة التاريخية الخاصة بتعدد الفرق كدليل يبرر حق المسلم المعاصر (والقديم أيضاً) فى الانتماء السياسى . وفى رأيى أن الخلاف بينى وبين سيادته ينشأ عن طريقة كل منا فى ترتيب المقدمات والنتائج ، كما أنه ينشأ عن حساسية تبدو فى كتابات سيادته عن ظاهرة الفرق تلك . وحتى يتبين أى منا يضع العربة قبل الحصان كما يقولون ، فإننى سوف أعرض لتصور سيادته لمسألة الفرق تلك فى شىء من التفصيل .

يقول سيادته فى رده على مقالى : « ففى أيام الفتنة المذكورة — يقصد فتنة على ومعاوية — هال الناس اختلاف كبار الصحابة ومحاربة المسلمين بعضهم لبعض ، وبرزت إلى الأذهان مسألتان من مسائل العقيدة وهما :

ما تأثير المعصية فى الإيمان ؟ وهل يظل المسلم مسلماً إذا ارتكب الكبائر ؟ .:
والأخرى : هل كانت هذه الفتنة أمراً مقدراً من قبل أم أنه لا قدر وأن
الأمور بداء تستأنف فى حينها و بمعنى آخر هل الإنسان مسير أم مخير فيما يفعل؟.:
وبسبب الاختلافات فى هذه الأمور العقيدية — وغيرها — انقسم المسلمون
إلى فرق .... » .

ويضيف سيادته فى موضع آخر : « ولما كان الخلاف المذهبى يؤدى
بطبيعته إلى إنشاء النظم السياسية ، فقد تحولت كل فرقة من هذه الفرق إلى
حزب سياسى يسعى لإقامة النظام السياسى الذى تقتضيه عقيدته » ..

وواضح هنا أن الدكتور وصفى يرى أسبقية الخلاف المذهبى على الخلاف
السياسى والانقسام الفعلى إلى أحزاب متنازعة أو متقاتلة ، وهو بالتالى يرى
أن : « انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضاً انتاب جسد الأمة ولم يكن ظاهرة
صحية يحتج بها .. » وسيادته فى تصوره هذا إنما يتبنى منهجاً مثالياً فى فهمه
للتاريخ الإسلامى ، فهو يفصل النتائج عن أسبابها الحقيقية ، كما أنه يغفل عن
الوقائع التاريخية ذاتها ويستبدلها بتصورات متعاطفة وجدانياً مع تاريخنا الإسلامى
القديم . فالحقائق التاريخية تؤكد أن الكيانات السياسية للفرق قد عرفت قبل
تصوراتها الفكرية أو العقيدية أو الدينية بصفة عامة . وقد سبق أن أوضحت
أن الخوارج كفرقة سياسية ، مثلهم مثل الشيعة ، إنما جاءوا إفرازاً منطقياً
ومباشراً للحروب التى دارت بين على ومعاوية فى بداية الصراع ، ثم بين
المشايعين لعلى وأبنائه والحكومات الأموية فى فترات لاحقة . وأضيف هنا —
على سبيل المثال — أن أولى فرق الخوارج الكبرى وهى التى عرفت باسم
« المحكمة الأولى » يقول فى شأنها الشهرستانى : « هم الذين خرجوا على أمير
المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بحروراء
من ناحية الكوفة ، ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ،
وعبد الله بن وهب الراسبى ، وعروة بن جرير ، ويزيد بن أبى عاصم
المحاربى ، وحرقوص بن زهير البجلى المعروف بذى الثدية ، وكانوا يومئذ

فى اثنى عشر ألف رجل هم أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم النهروان(١) » :
فالخلاف نشأ إذن حول قضية سياسية تتعلق بمسألة التحكيم التى تمخضت عنها حرب معاوية وعلى فى صفين ، وأصبح للخوارج وجود عسكرى وسياسى قبل أن يدخلوا فى القضايا العقيدية المتعلقة بمرتكب الكبيرة وغير ذلك . وليس يعدم الإنسان وقائع مشابهة تثبت أن الشيعة هم الآخرون قد خرجوا إلى الحياة السياسية بطريقة مشابهة . .

ففى صدر التأريخ السياسى للشيعة يذكر الأستاذ أحمد أمين أنه : « فى عهد القتال بين على ومعاوية انقسمت المملكة الإسلامية إلى معسكرين : معسكر العراق وهم شيعة على ، ومعسكر الشام وهم شيعة معاوية ، وحتى بعد قتل على واستيلاء معاوية وبيته على الملك ظل العراق – وخاصة الكوفة – شيعى النزعة ، وظلت حركات الغلو فى التشيع تنبع منه كحركة عبد الله بن سبأ والمختار والثقفى ، وانضم إلى حركة التشيع كثير من الموالى ، وخاصة موالى الفرس لما بينا قبل من أسباب ، فكانت فارس ولا سيما خراسان أميل إلى التشيع كالعراق(٢) » .

ولعله من المفيد أيضاً أن نذكر أن « المختارية » وهى أحد الروافد الرئيسية الأولى فى حركة التشيع وتنتمى إلى الفرقة الشيعية الكبرى المعروفة بالكيسانية (نسبة إلى كيسان مولى أمير المؤمنين على بن أبى طالب) إنما ينتسب أصحابها إلى المختار أبى عبيد الثقفى ، وهو واحد من الذين كانوا ضالعين فى الصراع السياسى الذى أعقب الفتنة الكبرى ، والغارقين فى السياسة العملية . ويقال أنه كان خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم صار شيعياً (٣) .

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ١١٥ .

(٢) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الجزء الثالث ، الطبعة الثامنة ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٣) الشهرستانى ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

أما بخصوص المرجئة والمعتزلة ، ورغم أنهما بصفة عامة كانتا أميل إلى العمل الفكرى ، والممارسة السلمية للعمل السياسى ، فإنهما تمثلان التوسط السياسى بين الخوارج والشيعة كقطب المقاومة وبين الخلافة (المدعمة بالمذاهب المحافظة (كقطب الحكم فى ذلك الصراع . وبالتالى فإن مواقف المرجئة والمعتزلة هى فى أصولها التاريخية اختيارات سياسية فى الأساس ، رغم أن مظهرها الدينى أو الفكرى قد يكون أكثر وضوحاً عن فرق أخرى وذلك للأسباب السالفة الذكر .

فالأمر فى حقيقته إذن ، وفى ترتيبه المنطقى ، وفى سياقه التاريخى ، هو كما يصوره المرحوم الأستاذ أحمد أمين بعد حديث له عن الطابع السياسى الأصيل للفرق الإسلامية فيقول : « وساقهم هذا الخلاف السياسى الذى اصطبغ بالدين إلى الخلاف فى تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك ، وانساقوا بعد إلى الخلاف فى الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف فى الأصول والفروع على مر الزمان (1) » .

وعلى أية حال فإن صياغة الدكتور وصفى لم تسلم من إقرار هذه الحقيقة فهو فى الفقرة السالفة الذكر المنقولة عن مقالة يبدأ بذكر الهول الذى انتاب الناس نتيجة اختلاف الصحابة واقتتال المسلمين ، ولكنه لا يؤسس على هذا السبب التاريخى ما نشأ من خلاف قامت على أساسه الفرق ، بل إنه يتجاوز الوقائع ويقفز عليها ، ثم ينسب إلى القضايا الخلافية العقيدية حول مرتكب الكبيرة ، ومسألة الجبر والاختيار ، وغيرها ، السبب فى قيام الفرق . وهى القضايا التى استحدثت فى وقت لاحق وحاولت كل فرقة أن تؤكد خطها السياسى باتخاذ موقف منها .

أما عن كون الفرق ظاهرة مرضية ألمت بالمجتمع الإسلامى فهو أمر أتفق فى بعضه مع أستاذنا الكبير ، وأختلف معه فى بعضه الآخر ، فالمرض فى حقيقة الأمر ليس الخلاف على إطلاقه — فالخلاف الفكرى مشروع فى

---

(1) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٧ .

الإسلام وفى كافة الشرائع . ولكن المحزن حقاً هو ذلك الاقتتال الوحشى الذى دار بين بعض الفرق . وهو ما يجب أن لا ننظر إليه مجرداً ، بل يجب أن نتصوره كما أوضحت من قبل فى الإطار الحضارى الذى نشأ فيه . وكما قلت من قبل ، فإن مبدأ الشورى الإسلامية لو ظل قائماً يعمل فى المجتمع الإسلامى، ولو أن اختيار الأئمة استمر ديموقراطياً وعن طريق البيعة الصحيحة ، لما كان كل هذا العنف الذى نسمع ونقرأ عنه فى كتب التاريخ قد جرى . وبالتالى فإننى أرى فى استدلال الدكتور وصفى بقول الله تبارك وتعالى فى سورة الأنعام « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء » توظيفاً للآية الكريمة فى غير موضعه يصادر على المناقشة ولا يخدمها . ذلك أن الوحدة التى كان يمكن أن تقوم بعد تحول الخلافة القائمة على الشورى إلى ملك عضوض ما كانت لتستقر إلا بإلزام المسلمين كافة برأى بعينه كان يعتمد مظهريات الشورى وخداع البيعة ، ويرى أن إمامة معاوية وأولاده — ومن لحقهم من الخلفاء — ثبتت باتفاق أهل الحل والعقد فى الأمة ، وهو الرأى الذى رفضه كثيرون وفى مقدمتهم صحابة أجلاء لم يرضوا الخضوع للظلم ، وأبوا التهادن على حساب الحق ، وأصروا أن يقوموا بواجبات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ويسبق هذا كله أن الذين ندينهم نحن اليوم إنما كانوا يعيشون الصراع فعلا وواقعاً ، وكانوا يتصرفون وفقاً لمقتضياته ، وبالتالى فإن من واجبنا ونحن ندرس التاريخ أن نأخذ ذلك كله فى الاعتبار فلا نتحامل عليهم .

وقد استند الدكتور وصفى فى رفضه لتعدد الفرق كحجة لإمكانية تعدد الانتماءات السياسية للمسلمين إلى أن قيام الفرق — وما يتبعه من قيام الأحزاب لم يكن له وجود فى عهد الرسول ، وأنا أوافق سيادته موافقة مطلقة فيما قرره توصيفاً لعهد الرسول وغياب الفرق فيه . ولكننى لا أوافقه على إمكانية انسحاب ذلك على العصور اللاحقة . ذلك لأن وجود الرسول صاحب الدعوة — وصاحب السلطتين الدينية والدنيوية — كان وحده كافياً للحيلولة دون تفرق المجتمع الإسلامى الوليد المتحمس للدين الجديد المنقاد له فى حماسة غيورة . فإذا أضفنا إلى ذلك محدودية ذلك المجتمع وبساطته وعدم اتساعه ، وكذلك

انحسار الإسلام فى الجزيرة العربية ، وعدم احتكاكه أو اصطدامه أو تفاعله بطريقة مؤثرة مع حضارات وثقافات أخرى حتى انتقال الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ، فإن ظاهرة غياب الفرق تصبح حتما لا مناص منه . أما وقد رحل الرسول فقد جدت مسألة الاستخلاف ، وكانت المدخل الطبيعى إلى الخلافات والصراعات التى حدثت بين الصحابة منذ محاولة اختيار أبى بكر ،وتصاعدت حتى بلغت خوض الحروب عند استخلاف على بن أبى طالب كرم الله وجهه . ثم كان اتساع المساحة الإسلامية بعد الفتوحات ، والتعامل مع الحضارات القديمة ، ونمو حركات الترجمة ، فكان التعامل مع الفلسفات القديمة هو المدخل المباشر لنمو علم الكلام واتساعه ومنهجته واستخدامه فى بلورة الأشكال الفكرية والدينية للفرق ، وتوظيفه لخدمة الاتجاهات السياسية فى أحيان كثيرة .

ويحسن هنا أن أثبت أننى إذ قصدت أن أوظف وقائع التاريخ الإسلامى ، وأن أبرز ظاهرة الفرق فيه ، لم أكن أهدف البتة أن تقوم فى عصرنا الراهن فرق مشابهة لتلك التى قامت من قبل . فأنا لست أدعو إلى خلاف محدث فى الأصول ينشىء كلاميين محدثين ينتسب كل منهم إلى فرقة كلامية محدثة . ذلك لأن المقتضيات التاريخية التى شكلت الفرق القديمة غير قابلة للتكرار من جهة . كما أن المستوى الذى يمكن أن تجرى عليه الخلافات بين المسلمين المعاصرين هو فى الحقيقة مستوى حياتى عملى يبحث فى المشكلات اليومية للإنسان المسلم وليس مستوى عقيدياً يتعلق بركائز العقيدة الدينية التى تتحدد إسلامياً فى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فتلك الركائز موضع إقرار وتسليم وقناعة من كافة المسلمين الذين نبحث فى إمكانية لتصنيفهم إلى تيارات (أو فرق) سياسية وفقاً لمفاهيم العصر ومعطياته وأساليبه (1) .

---

(١) يمكن لمن يرغب فى استيضاح هذا الأمر بمزيد من التفصيل أن يعود إلى الدراسة المنشورة للكاتب فى مجلة الطليعة القاهرية ، عدد مارس ٩٧٧ ، ص ٩٩ وما بعدها ، تحت العنوان «الصواب والخطأ فى مسألة اليسار الدينى » .

أما ما تمكننا الاستفادة به من دراسة ذلك التاريخ بكل تعقيداته وخلفياته وملابساته فهو إقناع أنفسنا وإقناع الآخرين أيضاً بأن المجتمع المسلم مثله مثل جميع المجتمعات الإنسانية تسرى فيه القوانين الحاكمة للعمل الاجتماعى والفعل السياسى والنمو الاقتصادى والتطور الحضارى ، وأن أهله مثلهم كمثل أهالى المجتمعات الأخرى ليسوا كلا مصمتاً ، مغيب الملامح ، مجهل السمات ، متوحداً توحداً استاتيكياً ، ولكنهم قابلون للتوزع فرقا وأحزاباً وتيارات وقوى سياسية ديناميكية الفهم والسلوك والممارسة . وقد توزع المسلمون الأوائل فرقاً ، واختلفوا فى أحيان كثيرة ، واقتتلوا فى أحوال أكثر ، وشارك كل من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين فى الصراع ، وبقوا جميعاً داخل دائرة الدين بالمقاييس التى يعرف بها الإسلام والإيمان . ورغم اقتتالهم فان صفة الإيمان تبقى لصيقة بالطرفين المتحاربين تصديقاً لقوله تعالى فى سورة الحجرات : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ... » ويستتبع ذلك بالتالى أن يكون فى مجتمعات المسلمين المحدثين تفاوت بين الأفراد والجماعات فى الفهم والإدراك السياسى للقضايا المعاشية ، مع فارق أساسى ، وهو أن تكون هذه التفاوتات محكومة بالسماحة الإسلامية فى المحاجة والتعامل ، وأن تكون محكومة حضارياً باعتماد الديموقراطية منهجاً وأسلوباً لتقويم الآخرين والتفاعل معهم والقبول بهم أصحاب حق فى المجتمع وشركاء فى المصير وأخوة فى الدين . والترجمة السياسية المعاصرة لهذا التفاوت أن يكون البعض من المسلمين يمينياً ، بينما يصير البعض الثانى يسارياً ، فى حين قد يفضل البعض الثالث أن يتوسط فى مواقفه واختياراته .

دعم فقهى لحرية الانتماء السياسى للمسلم

حين حاولت تأكيد حق الانتماء السياسى للمسلم من منطلق فقهى ، أزعم أن الاجتهاد فى مجال الفقه ينشىء أحزاباً أو فرقاً . ولكننى قلت ما نصه : « والفقه الإسلامى لم يخل فى حين من الدهر من ظلال مباشرة للسياسة أو ظلال غير مباشرة لها ، فهناك فقه للسنة ، وفقه للشيعة ، وفقه خارجى ، وفقه

معتزلى ... إلخ » . وكل الذى كان يعنينى فى هذا الشأن أن أبين أن أحد مصادر الخلافات الفقهية يعود إلى الخلافات بين الفرق ، وتلك بدورها مردودة إلى الخلافات بل إلى النزاعات السياسية .

ومادام هذا هو بالتحديد ما كنت أعنيه فإننى أتفق مع ما ذهب إليه الدكتور وصفى حين أوضح « أن الخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء مذاهب فقهية لا فرقاً دينية . فالخلاف فى العقيدة يؤدى إلى إنشاء الفرق . والخلاف فى الاجتهاد يؤدى إلى إنشاء المذاهب . وهذه الدرجة من الخلاف فى الرأى لا تؤدى إلى استفحال الخلاف لدرجة إنشاء الأحزاب تبعاً لها » ، مع إثبات تحفظى بأن الفرق الكلامية تابعة للأحزاب السياسية وليس العكس .

ولكن تقرير هذه الوقائع التاريخية والالتزام بها والاتفاق بشأنها مع الدكتور وصفى لا يصادر حقنا فى اتخاذ الاجتهاد الفقهى مؤشراً نستدل منه على أن المسلمين لا يعيشون النصوص الدينية ذاتها ، ولكنهم يعيشون فهمهم لهذه النصوص . وهذا الفهم متغير ومتحول . وهذا التغير والتحول ينشأ من تباين المجتهدين من جهة ، كما أنه ينشأ عن مرونة الأدلة الشرعية التى يستصدر هؤلاء أحكامهم عنها من جهة ثانية . فإذا كانت « المصالح المرسلة » وإذا كان « العرف » ، وإذا كان « الاستحسان » مصادر شرعية لاستصدار الأحكام الفقهية ، فإن هذا يرتب فعالية للزمان وللمكان فى صياغة هذه الأحكام . ولعل فى التفاوت بين فقه الإمام الشافعى فى العراق وفقهه فى مصر دليل موثق يؤيدهذا . ولعل فى اعتماد « تغير الأحكام مع تغير المكان والزمان » قاعدة فقهية شرعية ما يعضده . والمقولة الحماسية التى نتملق أنفسنا بها صباح مساء حين نعلن أن « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » لا تستقيم ما لم تؤسس على الاجتهاد المتجدد أداة لفهم الواقع وتحليله وتقنينه إسلامياً دون تعسف ودون افتئات . وهذه المقولة تتطلب منا أيضاً أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان . فنحن كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أعلم بأمور دنيانا » ونحن من الذين سبقونا بمنزلة الإمام أبى حنيفة من الذين قال عنهم : « هم رجال ونحن رجال » .

وأمور الدنيا التي نحن أعلم بها أوسع وأعقد وأجل شأناً من تأبير النخل أو اختيار موضع نزول الجيش في موقعة قتال ، وهي الحالات التي يحاول البعض أن يوهمنا أنها هي حدود علمنا بدنيانا . إن أمور دنيانا تتسع لتشمل كل ما يلي العقائد الدينية ، والعبادات الدينية ، والحلال و الحرام الدينيين . وهي تكاد تشمل كل ما يبوب في الفقه تحت التسمية العامة « المعاملات » . وفي المجتمع المعاصر تدخل هذه المعاملات بصورة أو بأخرى ضمن الأمور السياسية وفهمنا لهذه الأمور يجب أن يتوافق مع واقعنا الجغرافي والزماني دونما تجاوز لأي من المبادىء أو القيم الكلية التي يلزمنا بها ديننا الحنيف . وإذا أخذنا اجتهادات الفقهاء القدامى في العقود والبيوع على سبيل المثال فإن في إمكاننا أن نستشف أن هؤلاء الفقهاء لم يبتدعوا هذه العقود بمجهود ذهني ، ولكنهم حصروا أساليب البيع والشراء ، وأنماط التعاقد في المجتمعات التي عاشوا فيها ، ثم دأبوا على تصنيفها وتبويبها ، وبيان صحيحها من سقيمها قياساً على القواعد الكلية العامة التي تحكم البيع والشراء والتعاقد (والتعامل الاقتصادي بصفة عامة كما حددها الإسلام) .

وإذا كانت الأمور الحياتية هي بمنطق العصر ذات طابع سياسي ، وإذا كان من حقنا أن نتعامل معها تحليلاودراسة واختلافاً كما تعامل قدامى الفقهاء مع مشكلات مجتمعاتهم القديمة ، فإن هذا يجعلني أتحفظ على ما قرره الدكتور وصفي إذ يقول : « وهكذا فإن اختلاف المسلمين في الاجتهاد — ونشوء المذاهب تبعاً لذلك — لا يفتح الانتماء السياسي ولا ينشىء الأحزاب » ؛ كما يجعلني أختلف معه تماماً فيما ذهب إليه تعليقاً على بعض ما كتبته عن الشورى إذ يعلن : « ولذلك لا أرى رأيه في أن الاعتراف بالشورى يوجد مناسبة الانتماء . . . فمجال الشورى هو الأمور المباحة فقط والتي لا نص فيها ؛ ولذلك فهو لا يوجد أي مناسبة للخلاف الحدي الذي يفرق به مسلم عن آخر »

إن الأمور التي يجدر الالتفات إليها أن الانتماء السياسي في أي مجتمع معاصر يعمل بالتحديد في نفس المساحة التي يعمل فيها الاجتهاد الفقهي .

وهذه المساحة تتسع بتقدم الزمان وتعقد المجتمعات . وحتى لو سلمنا بأن الاجتهاد الفقهي يكون فى الفروع والنوازل دون غيرها من الأصول لوجدنا أنه فى المجتمع الحديث يعد من الفروع والنوازل كل من النظام السياسى للدولة ، والتنظيم الإدارى لها والترتيبات الاقتصادية فيها ، وأنظمة الخدمات والتنمية الاجتماعية بها . ويترتب على ذلك أن لا شىء من أنشطة المجتمع ذات الطابع الجماعى إلا ويقع تحت طائلة الاجتهاد . وهذه الأنشطة تقع فى الوقت ذاته فى دائرة الخلاف السياسى بين الأفراد أو بين القوى السياسية المتحاورة أو المتصارعة حول كيفة ترتيب هذه الأنشطة ، وتوزيع الأعمال والثروات والعوائد بين الجميع ، وكيفية مواجهة المشكلات الاجتماعية — الاقتصادية — السياسية التى تلم بالمجتمع ، والبحث عن أنسب الطرق وأكثرها ملاءمة للخروج من هذه المشكلات .

وليسمح لى الأستاذ الدكتور وصفى رغم معرفتى بتفرقة يقيمها ويصر عليها بين الديمقراطية (بلغة العصر) والشورى (بلغة الشرع) أن أقرر أن الديمقراطية أو الشورى فى المجتمع المعاصر تعمل فى تلك المساحة ذاتها التى يعمل فيها الاجتهاد .

ومن هنا فإننى أتصور أن الاجتهاد الفقهى ، مثله مثل الشورى يفتح باب الانتماء السياسى بمفاهيم العصر ، وليس بالمفهوم التاريخى المتوارث الذى تقف خبرته عند حدود التكوين الآلى للمذاهب (أو الفرق) التى قد تختلف فى الأصول وفى الفروع على حد سواء ، والتى تمتد فعالياتها إلى التصرفات الفردية من عقائد وعبادات كما تمتد أيضاً إلى التصرفات الاجتماعية (أو الجماعية) ممثلة فى المعاملات . والاجتهاد والشورى يفتحان الباب أمام تعدد الرؤى والتصورات الإسلامية لحل مشكلات المجتمعات المعاصرة وترتيب الأمور المعيشية فيها ضروريات كانت أو حاجيات أو تحسينات . وهذا التعدد فى الرؤى قد يتمثل فى مواقف فردية لأعضاء المجتمع المسلم ، وقد يتمثل

فى تجمع هؤلاء المسلمين فى تيارات تعمل فى الحياة السياسية تنطلق جميعها من المعطيات الإسلامية ، ولكنها تتفاوت فى تصور القضايا والمشكلات وأساليب العمل . وهذه التيارات ستتوزع بغير شك بين المحافظة والتجديد ، أو بين النزوع إلى التحديث والتمسك بالقديم ، أو بين العمل على التغيير إلى ما هو أفضل والدفاع عما هو قائم ، أو بين الانفتاح على خبرات العصر ومعطياته والانغلاق على التراث القديم والاكتفاء باجتراره دون وعى وبغير فاعلية . ولأن هذه التيارات ، حتى بعد تبلورها فى كيانات تنظيمية ، تختلف فى الفروع والنوازل على وجه التحديد ، وتهتم بالأمور العملية وليس بالقضايا العقيدية المجردة ، فان المتوقع أن تكون هذه التيارات سياسية فى جوهرها قبل أن تكون دينية . ولا ينفى هذا أنها قد تنزع إلى صياغة تصوراتها ، وتقويم رؤاها ، وترشيد سلوكياتها ، وضبط أفعالها ، على أساس من المعايير الدينية الكلية . وأياً تكن التصنيفات أو التسميات التى تختار لتوصيف هذه المواقف المتنوعة والتيارات فان ذلك يؤول كله فى النهاية إلى ما نعبر عنه بلغة العصر بوجود فهم يسارى أو فهم يمينى للمعطيات الإسلامية ، وإمكانية توظيف هذه المعطيات ومزجها بالخبرات المعاصرة لحل المشكلات الاجتماعية — الاقتصادية (المعاشية فى لغة الشرع) فى المجتمع الإسلامى المعاصر .

الدين والأيديولوجية

بعض الذين يتناولون الأيديولوجيات المعاصرة ، خاصة أولئك الذين يبدأون من منطلقات دينية ، يقعون دائماً أسرى مجموعة من التصورات الخاطئة حول هذه الأيديولوجيات . ولا يكون الإنسان مبالغا إذ يؤكد أن الأوهام وليست الحقائق هى الأدوات التى يستخدمها البعض منا للتعامل مع هذه الأيديولوجيات أو حتى للاقتراب منها . وخطورة هذه المواقف اللاعلمية غير السوية أنها تحول بين المسلم المعاصر وبين الإدراك الموضوعى لحقائق عصره ، كما أنها تفرض عليه قيودا فيما يتعلق بامكانية استخدام

وتوظيف الخبرات المعاصرة لحل المشكلات المحدثة فى مجتمعات اليوم . وبسبب هذا القصور فى فهم وتوصيف وتقويم الأيديولوجيات المعاصرة فإن الطعن فى عقائد الذين يقتربون اقترابا موضوعيا أو مصلحيا من هذه الأيديولوجيات يصبح واردا . والنتيجة الحتمية لهذا الاقتراب العدوانى من العقائد الدينية للناس أننا ندفعهم دفعا إلى التجرؤ على حسم التناقض المصطنع الذى يعيشون فيه بين عقائد دينية هى موضع احترام وقبول وجدانى منهم وبين أيديولوجيات تعيش واقعهم ويمكنها أن تقدم حلولا جادة وعملية لمشكلاتهم الحياتية . وللأسف الشديد ، ولنكن صرحاء حتى لا نخدع أنفسنا ، فإن حل هذا التناقض فى طابعه العام يتم حتى هذه اللحظة على حساب العقيدة الدينية . وهذا الجنوح إلى القبول بالأيديولوجيات المعاصرة من كثيرين إنما يزكيه الثقل الرهيب للمشكلات الاجتماعية - الاقتصادية المعاصرة ، ونجاح هذه الأيديولوجيات فى تناول وحل هذه المشكلات .

إن الدرس الذى تم تلقينه للعقيدة المسيحية فى الغرب يجب أن يكون حاضرا فى أذهاننا ، ويجب علينا أن نعيه تماماً ، وأن ندرك خلفياته التاريخية ، وأن نستوعب آثاره الحياتية . إن الصدام الدامى الذى دار بين الكنيسة وبين الفلسفة ، ثم بين الكنيسة وبين العلم ، ثم بين الكنيسة وبين الأيديولوجيات التى تمخض عنها الواقع الاجتماعى الذى مرت به أوربا فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، قد أكد لأنصار التطوير أو التثوير فى تلك المجتمعات أن فى تحجيم دور الكنيسة أو حتى فى تغييبها المخرج الحقيقى من ذلك المأزق المتجدد إلى مالا نهاية . وتلك هى الحقيقة فيما آلت إليه أحوال الكنيسة الغربية سواء فى الغرب الرأسمالى أو فى الغرب الماركسى .

وإذا كانت نتيجة الصراع الكنسى - الحضارى التى عاشها الغرب قد حسمت عمليا لمصلحة الأيديولوجيات المعاصرة وعلى حساب الدين ، إلا أننى أزعم أن تكرار ذلك مع الإسلام غير وارد ، بل هو فى تصورى يمكن أن يكون مستحيلا . وصعوبة ذلك أو استحالته لا ترجع إلى تلك المقولات الوجدانية الحماسية التى تتحدث عن الشعوب المتدينة بطبيعتها أو إلى تلك

الأوهام التى تكل الأمر إلى الموتى من الأولياء والصالحين ، ذلك لأن أمثال تلك المقولات وتلك التوهمات كانت قائمة فى الغرب المسيحى ، بل وربما كانت أكثر رواجا مما هى عندنا ، ولكنها لم تصمد أمام التراكمات التاريخية ولا أمام المتطلبات الحياتية التى يستحيل غض الطرف عنها أو الفرار منها . وفى المقابل ، فإن قدرة الإسلام على الصمود فى ذلك الصراع ، بل والتفوق فيه ، تكمن فى كونه فى جوهره دينا سياسيا يتسع لاستيعاب كافة المتطلبات المعاشية للإنسان ويمد تأثيره إليها . وتكمن أيضاً فى اعتماده الاجتهاد وسيلة لتعديد المواقف وتنويع التصورات تجاه القضايا الحياتية التى تعرض للمسلم مما يؤكد صلاحيته لكل زمان ومكان . ثم إنها تكمن بالإضافة إلى ذلك فى سعة المساحة التى يتركها الإسلام لحركية وفاعلية الجهد الإنسانى ، والتى تضم كل الأنشطة والمتطلبات الحياتية الإنسانية التى لا تدرج ضمن العقائد الدينية ، أو العبادات الدينية ، أو الحلال والحرام الدينيين . كل هذا بالإضافة إلى عدم وجود سلطة مجمعية دينية فى الإسلام يمكنها لو انحرفت أن تضع الدين فى مواجهه فناء أو بقاء أمام المد الحضارى المحدث ، وهو بعض من أسباب ما حدث فى الغرب ، وكذلك عدم وجود مطالبات ثأرية بين الإسلام وبين أجنحة الحضارة المعاصرة علماً كانت أو فلسفة أو أنظمة سياسية .

والمعرفة الموضوعية بالأيديولوجيات المعاصرة هى الكفيلة باخراجنا من دائرة الرفض العصبى لكثير من التصورات الحديثة ، كما أنها تؤدى حتما إلى تحولنا إلى اعتماد الدعوة بالإيجاب بديلا للدعوة بالسلب . والدعوة بالإيجاب تعنى أن نطرح تصوراتنا للمشكلات وحلولنا المقترحة لمواجهتها . أما الدعوة بالسلب فإنها تعنى التوقف عند حدود التحقير أو الإدانة أو الهدم للتصورات والحلول التى يطرحها الآخرون .

وأعود إلى التصورات السلبية والأوهام الخاطئة التى يتبناها البعض بخصوص الأيديولوجيات المعاصرة وأحددها فى الآتى :

— لعل أخطر وأخطأ ما يقع فيه البعض أنهم يفترضون المساواة من

وجهة نظر اعتقادية بين الدين وبين الأيديولوجية . ومثل هذا التصور يغلق الباب تماماً دون الأخذ العملي أو المنفعي عن هذه الأيديولوجيات ، كما أنه يكرس عداء محكما بينها وبين الدين . ولعل هذا هو الذى يدفع هؤلاء إلى الزعم باستحالة الجمع بين العقيدة الدينية وبين أى من الأيديولوجيات المعاصرة وأحسب أن هذا الاعتقاد نفسه هو الذى دفع الأستاذ الكبير الدكتور مصطفى كمال وصفى مع احترامى الكامل لشخصه إلى القول فى أعقاب حديثه عن الفلسفات العامة لكل من الإسلام . والنظام الرأسمالى ، ثم النظام الاشتراكى : « ومن المستحيل على المسلم أن يجمع بين هذه العقائد الثلاثة فى وقت واحد ، وبالتالى يستحيل أن يصير مسلماً يمينياً أو يسارياً أو وسطاً » . بل وأحسب أن هذا هو الذى دفعه فى مواضع أخرى إلى رفض حتى مبدأ الأخذ الجزئى عن هذه النظم ، بل ووصف محاولة الأخذ هذه بأنها تلبيس لا يجوز للمسلم أن يقع فيه .

إن تحديد مفاهيم الدين والأيديولوجية تصبح واجبة حتى يمكن إزالة اللبس الذى يفتعله البعض حولهما .

والدين لغة يطلق على الحساب وعلى المكافأة وعلى الطاعة وعلى الإخضاع . ويطلق فى الشريعة على ما يؤخذ به العباد من التكاليف (١) . فالدين إذن يحمل معانى الجزاء والخضوع . وفى الأديان السماوية فان مصدر الدين إلهى ، وهذا هو المصدر الحقيقى للإلزام فى الدين . والمحكم من الدين مستمر وثابت (منه آيات محكمات هن أم الكتاب ... ٧ – آل عمران) ، أما المتشابه منه ففهمه وتأويله متروك للناس خاصة الراسخون فى العلم منهم . والحلال والحرام فى الدين الإسلامى لا يقوم إلا على نص دينى قطعى الورود قطعى الدلالة . والأمور الغيبية والاعتقادية فى الدين ، مثلها مثل العبادات ، تثبتها وتؤكدها النصوص الدينية . والدين السماوى عالمى النزعة وموجه إلى الناس كافة .

---

(١) الإمام محمد رشيد رضا ، تفسير النار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة (١٩٧٢) ، الجزء الأول ، ص ٤٦ .

ودون التعرض للتطور التاريخى للمصطلح « أيديولوجية » يمكننا القول بأن المعنى الحديث للمصطلح ينصرف إلى : « نسق الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التى تؤسس عليها طريقة الحياة لمجموعة محددة أو طبقة أو مجتمع » . وعن منشأ الأيدلوجيات تضيف الموسوعة الدولية أن : « الأفكار والمشاعر التى تشكل الأساس لأيديولوجية ما تنهض عندما تعجز المعتقدات والقيم القديمة عن تقديم التفسيرات المقنعة والحلول للمشكلات المتجددة [1] » فالأيديولوجية فى فهم العصر إذن إنسانية الطابع والمصدر ، وتعبر عن احتياجات حياتية تنشأ فى الواقع الاجتماعى ، وتتغير بتغير هذه الاحتياجات ، كما أنها تعمل أساساً فى إطار الوجود المادى للمجتمع . ويترتب على ذلك أنه لا قداسة ولا ثبات لأى من الأيديولوجيات المعاصرة . ويترتب عليه أيضاً أن إمكانية الأخذ والاستبعاد والقبول والرفض من هذة الأيديولوجيات ليست مشروعة حضاريا فقط ولكنها ضرورية أيضاً . ولما كانت كل أيديولوجية إنما تستجيب مع الأفكار والمشاعر التى تنمو فى مرحلة زمنية معينة وفى واقع اجتماعى معين ، فإن هذا يعنى أن التقويم الصحيح لهذه الأيديولوجية لا يمكن أن يتم بغير إدراك الخلفية التاريخية التى نشأت ونمت فيها هذه الأيديولوجية . ويصبح محتما فى حالة السعى إلى الاستفادة من أيديولوجية ما فى ظروف تاريخية وبيئية مختلفة نسبيا عن الظروف التى أفرزت هذه الأيديولوجية أن يتم التجاوز عن العناصر من هذه الأيديولوجية التى ترتبط ارتباطاً ذاتياً (وليس موضوعيا) بالظروف التاريخية والبيئية الخاصة . ولعل من الأمثلة على ذلك موقف الأيديولوجيات الغربية بصفة عامة من الكنيسة نتيجة التراث العدوانى بينهما . وارتباط ذلك بالخلفية التاريخية التى نشأت فى إطارها هذه الأيديولوجيات .

فإذا اتفقنا إذن على أن الدين الإسلامى يترك لاجتهاد الإنسان المسلم حيزا ضخما من حياته قد يتسع ليضم أغلب أنشطته الحياتية ، وإذا اتفقنا أن

(1) Encycloped 10 International, Corlier Incorporated, New York, (1970), Vol. 9 , p. 131,

الأيديولوجيات المعاصرة تقدم الخبرة المحدثة لترشيد وضبط الممارسات الإنسانية فى الحياة اليومية ، فإن ذلك قد يؤدى إلى القبول بإمكانية المزاوجة بين العقيدة الدينية وبين الانتماء السياسى .

ـ ومن المؤاخذات التى يجدر تسجيلها على تصوراتنا للأيديولوجيات المعاصرة ذلك المنحى الأخلاقى الذى نأخذ به عند تقويم هذه الأيديولوجيات ، وذلك بديلا للتناول الموضوعى لها . ويعيب هذا التناول الأخلاقى أنه قد يقف عند بعض الظواهر الأخلاقية فى مجتمع ما ثم يتعسف فى ربطها بالأسس الفكرية والاجتماعية التى يقوم عليها النظام متناسيا أن الظواهر الأخلاقية لصيقة بالطبيعة الإنسانية وقابلة للتواجد بصورها السلبية أو الإيجابية فى مجتمعات تقوم على إلصاق أيديولوجية مختلفة قد يتزامن وجودها فى التاريخ ، وقد تبعد المسافة الزمنية التى تفصل بينها . ولعل فى تعلق بعض كتابنا بشؤون العلاقات الجنسية فى المجتمعات الغربية واتخاذها مدخلا للهجوم على النظم الاقتصادية ـ الاجتماعية فى تلك المجتمعات واحدا من المسالك الأخلاقية التى نأخذ بها فى تقويم هذه النظم . ويترجم هذا فى كتاباتنا عن هذه المجتمعات بتصوير الغرب الرأسمالى غابة جنس داعرة لا ضوابط فيها وهى صورة شديدة التبسيط ساذجة المبالغة ، بينما الغرب الاشتراكى يقوم على شيوعية النساء والجنس وهى صورة كاذبة من الأساس . وللأسف الشديد فإن الأستاذ الجليل الدكتور وصفى قد اتبع هذا الأسلوب نفسه وهو يتحدث عن تلك المجتمعات .

إن تسيب الممارسة الجنسية ليس رهنا بالمجتمعات المعاصرة فقط . فبعض دول العالم النامى خاصة تلك الدول التى انتقلت من البداوة إلى الانحلال تشيع فيها أنماط من السلوك الجنسى مرضية ومقززة . وحتى فى التاريخ القديم لم تخل حضارة كبرى أو صغرى من مثل هذا . فروما القديمة قد شهدت ازدهارا للدعارة الخلقية . ومجتمع شبه الجزيرة الجاهلى لم يخل من مشابهات لهذا وفى أوربا القرون الوسطى دفع عبث النسوة (مع رجال طبعاً) أزواجهن أن يصنعوا لهن أحزمة للعفة . وحتى المجتمع الإسلامى ، فيما بعد عصر الخلافة

الراشدة ، لم تخل من تجاوزات أخلاقية غير سوية ، يمكن إدراكها من أدب وحضارة العصرين الأموى والعباسى . وهذه التجاوزات التى كانت ألصق بالحكام والأمراء وبعض الشخصيات العامة فى المجتمع من شعراء وأثرياء لا يمكن الاستشهاد بها ضد الإسلام كدين لأنه يدينها صراحة ليس فقط على مستوى الفلسفات العامة بها وعلى مستوى الأحكام التفصيلية . وفى الاتحاد السوفيتى يتميز التقنين للممارسات الجنسية بالصرامة على العكس من التساهل الذى يبدو فى دول شيوعية أخرى كبولندا وألمانيا الشرقية .... وبالتالى يمكن القول أن المسلك الأخلاقى لمجتمع ما ، وإن كان يتأثر بالأيديولوجية السائدة ، إلا أن الصياغة النهائية لهذا المسلك إنما هى من صنع الثقافة العامة ، والإرث التاريخى ، والوضعية الحضارية ، ونسق القيم السائدة فى المجتمع .

وحتى لا تستغرقنا التفاصيل ، فإننى أذكر بأن الأيديولوجية كما سبق تعريفها تعبر عن احتياجات اجتماعية موضوعية . وهذه الاحتياجات ، ونجاح الأيديولوجيات فى إشباعها ، هى على وجه التحديد العناصر التى يلزم أن يؤسس عليها تقويم هذه الأيديولوجيات .

ـ والتبسيط المخل للأيديولوجيات المعاصرة واحد من الآفات الفكرية غير العلمية التى تصيبنا عندما نتعرض لهذه الأيديولوجيات . وهذا الفهم المختل للأيديولوجيات المعاصرة يرجع عادة إلى أن البعض منا يكون تصوراته عنها من الدعاية الإعلامية المعادية التى تنطلق حولها ، كما يرجع إلى أنه حتى البعض الآخر الجاد فى قراءاته عن هذه الأيديولوجيات لا يزال يتعرف عليها فى أدبيات القرن التاسع عشر بكل ما فيها من قصور . ولهذا فنحن لا نزال نقرأ للبعض أن النظام الرأسمالى يقوم على فلسفة فردية تقضى أن يكون الإنسان حرا حرية مطلقة وأن يكون حقه فى الملكية لا قيود عليه ، بينما النظام الاشتراكى يؤسس على فلسفة جماعية لا تقيم اعتبارا للفرد وتدعو لإقامة نظام قوامه إلغاء الملكية الخاصة ، وإلغاء الأسرة والأديان ، وتحقيق عدالة اجتماعية على أسس مادية . وبالطبع فإن هذه التصورات المبتسرة تتغافل عن التطورات التى تلحق بالأيديولوجيات المعاصرة ، وتسقط من حسابها الإضافات

والتغيرات والتعقيدات التي تظهر في أدبياتها المحدثة أو في تطبيقاتها المتجددة .
ومن هذا على سبيل المثال أن يقوم تأميم لصناعة الفحم وصناعة الصلب وأن تمتد سيطرة الدولة في انجلترا إلى صناعات كثيرة ثقيلة أو استراتيجية . ومنها أن تكون صناعة السيارات وصناعة الطائرات في فرنسا هي في الأساس تحت سيطرة الدولة . ومنها أيضا بقاء الملكية الخاصة بل واحترامها في أعتى الدول تشددا في الممارسات الماركسية في الحكم . وكذلك بقاء الزواج الكنسي في دول شيوعية مثل ألمانيا الشرقية والمجر . ثم وجود تعدد حزبي في بعض هذه الدول مثل يوغوسلافيا وألمانيا الشرقية ، بل ووجود حزب ديني (مسيحي) في دولة مثل ألمانيا الديموقراطية هو الحزب المسيحي الديموقراطي الذي يمثل بنسبة ١٠٪ من المقاعد في مجلس الشعب وهي نسبة ليست بالقليلة إذا ما عرفنا أن الحزب القائد وهو الحزب الاشتراكي الموحد يمثل بنسبة ٢٥٪ فقط ، هذا إضافة إلى أن رئيس مجلس الشعب الحالي ينتمي إلى هذا الحزب المسيحي الديموقراطي .

إن النظرة المبسطة أو الخطية أو الواحدية للتجارب والأيديولوجيات المعاصرة تؤدي عادة إلى تضخيم جزئيات أو فرعيات من الأبنية المعقدة للأنساق الفكرية والتنظيمية لها مما قد يترتب عليه تنمية نوع من الحساسية المرضية أو المعقدة حيالها ، وبالتالي يصعب الاقتراب منها أو التعامل معها أخذا وعطاء ، وهو عيب يجعل إمكانية التعايش مع العالم المعاصر صعبة إن لم تكن مستحيلة .

والرؤية التآمرية للإضافات الفكرية والأيديولوجية المعاصرة عائق آخر يحول دون تفاعلنا مع الواقع المعاصر . وقد يكون هذا نتيجة لتوهم البعض منا أن الأيديولوجيات إنما هي مجرد إبداعات (أو تخريجات) ذهنية مجردة لبعض المفكرين الذين هم موضع شك ، وكذلك عدم إدراك هذا البعض للضرورات الاجتماعية — الإقتصادية التي نشأت في رحابها ومن أجلها هذه الأيديولوجيات . ودون دخول في التفاصيل فان مثل هذه الرؤية هي التي

تترجم فى كتابات كثيرة تصدر بين ظهرانينا ـ وتوشك أن تكتسب نوعا من الاستقرار والقداسة ـ تتحدث عن مؤامرة يهودية لهدم العالم والسيطرة عليه (ويأتى الإسلام فى مقدمة أهداف المؤامرة بالطبع ..) لمجرد أن بعضاً من الرواد الكبار الذين عرفهم العالم الحديث وأثروا فى تطوره تأثيرا بارزا هم من اليهود . ويأتى فى مقدمة هؤلاء بالطبع دارون عالم التاريخ الطبيعى ، وفرويد عالم التحليل النفسى ، وماركس عالم الاقتصاد ، ودوركايم عالم الاجتماع . وبغض النظر عن جوانب الاختلاف أو الاتفاق مع كل أو بعض ما كتبه هؤلاء ، بل وتجاوز العصر للكثير من الإضافات والمعطيات الفكرية والأيديولوجية التى قدموها ، فان الموقف الرافض العصبى تجاههم هو فى محصلته النهائية سلبى وليس إيجابياً . ذلك لأنه حتى ولو لم تكن هناك حاجة للاستفادة الجادة من الإبداعات العلمية لهؤلاء ، فاننا على الأقل نعيش مع آخرين عصرا واحدا يتأكد توحده المكانى والزمانى يوماً بعد يوم ، بل وساعة بعد ساعة ، مما يفرض علينا أن نقبل بتفاهم وتعامل وتعايش مع هؤلاء الآخرين.

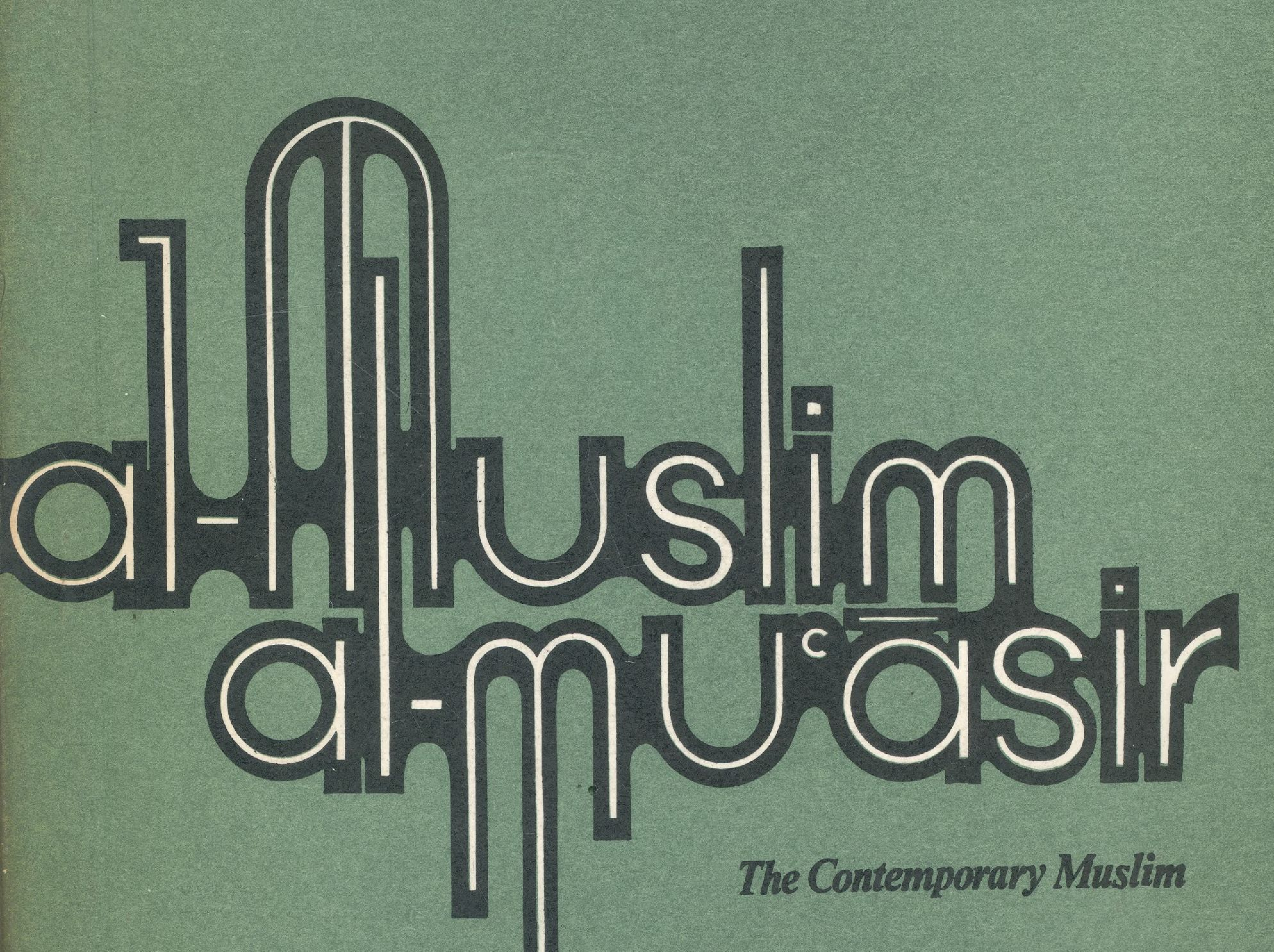
وخلاصة القول بشأن الأيديولوجيات المعاصرة أنها إنسانية المصدر ، وموقوتة بظروفها التاريخية ، وتعبر عن احتياجات اجتماعية وحضارية . وهى قابلة للتعديل والتبديل والتطور ، كما أنها تعمل فى الواقع الانسانى وعلى الأخص فى المساحة المتعلقة بأمور المعاش ، تلك المساحة التى تترك الأديان (والدين الإسلامى على وجه الخصوص) الحيز الأكبر منها لخبرة الإنسان ومصلحته المرسلة وعرفه واستحسانه . ومن هنا فان إمكانية الأخذ عن هذه الأيديولوجيات فى حدود الضوابط الدينية الكلية لا يتعارض مع العقيدة الدينية ولا ينتزعها من مكانتها السامية فيستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير .

وفقنا الله تبارك وتعالى إلى ما فيه الخير وهدانا إلى سواء السبيل .

الشركة المصرية للطباعة والنشر
رقم الايداع ١٩٧٨/٦٠٣٩

Vol. 4 No. 15 JULY — AUGUST — SEPTEMBER. 1978

RAJAB — SHAABAN — RAMADAN, 1398



The Contemporary Muslim